RAGIP PAŞA
2267

RA

حافظ الکتب علی رضا افندی فرقتن اعبار باقیجاً سنه
وقف اسلت ١٠ محرم

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 2267

٢٧٠٤

نومرو
٢٤٨

R.Y
2618

حاشية على مرآة الاصول لعبد الرزاق الانطاكى رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

كيف احمدك ياحميد ولا ثناء الامنك ❊ و كيف اشكرك ياشكور والشكر من نعمك ❊ صل وسلم على من نور العالم بانوار القرآن ❊ وعلى المتمسكين بالكتاب والسنة والاجماع والاستحسان ❊ اشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة عبد لم يوحد الها سواه ❊ واشهد ان محمدا عبده ورسوله شهادة عبد لم يعرف نبيا افضل من عداه ❊ امابعد ❊ فيقول افقر العبيد الى غفران المجيد ❊ عبد الرزاق بن مططفى الانطاكى ❊ غفر لهما العفو البارى ❊ لما التمس منى اولا زمرة الاصحاب ❊ وخلص الاحباب ❊ تغمدنى الله تعالى معهم بالرضوان ❊ وحشرنى معهم فى اعلى الجنان ❊ تدريس مرآة الاصول ❊ فى شرح مرقاة الوصول للفاضل الشهير بملا خسرو الاوحدى الحنفى عامله الله تعالى بلطفه الجلى والخفى ❊ وثانيا ان اكتب عليها حواشى ترفع من نفائس لطائفها الحجاب ❊ وتكشف عن عرائس تحقيقاتها النقاب ❊ فتلقيتهم بحسن الاجابة والقبول مع انى فى زمان يغشى فيه عقول الفحول ❊ فشرعتها مستعينا من الملك المنان ❊ انه ولى اللطف والاحسان وسميته مفتاح الاصول كى يفتح به الوصول (قوله الحمد لله) آثر هذه الطريقة على طريق المتن وغيره اقتفاء

للكتاب المجيد واقتداء للسنة ولكل وجه وجيه بايهم اقتديتم اهتديتم قال السيد الشريف وقد دل بلامى التعريف والتخصيص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة اهل الحق ورد ان لام الجنس انما يدل على ان جنس الحمد ثابت لله تعالى (قوله وان لام الملك) انما وضعت للاختصاص بمعنى الارتباط لا بمعنى الحصر والكلام فيه فلا دلالة فيهما على الحصر فتأمل ❊ وانما تعرض بالاكرام بعد الذكر اسم الذات المستجمع بجميع صفات الكمال تنبيها على تحقق الاستحقاقين ذاتا وصفة ❊ ولم يرد ببنى آدم اولاده تغليبا والالكان حال آدم عليه السلام مسكوتا عنه بل اراد به نوع الانسان فاعرف (وفى قوله كرم بنى آدم) اقتباس لطيف بادنى تغيير وانما خص العقل وهو القوة للنفس بها تكتسب العلوم من بين ما به الاكرام مع كونه لم يذكر فى قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم تعميما تنبيها على افضليته من بين النعم اذ هو مدار التكليف ولهذا وصفه بالقويم المستقيم (وهداهم) والهداية قد فسرت بالدلالة على ما يوصل الى المطلوب وعليه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وبالدلالة الموصلة اليه وعليه قوله تعالى انك لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وقد نسب الاول الى الاشاعرة والثانى الى الاعتزال وبالعكس والاول هو المراد ههنا واذا قدر المضاف لصح الثانى واضافته (النور) وهو الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الى التوفيق) وهو جعل فعل عباده موافقا لما يحبه ويرضاه اما بيانية او من قبيل لجين الماء والمراد (بالصراط المستقيم) الشريعة النبوية والملة الحنيفية وفيه تلويح الى براعة الاستهلال لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها وانما فصل قوله شرع لانه استيناف وقع موقع الجواب كانه قيل كيف هداهم فقيل شرع اى اظهر وبين لبنى آدم الاحكام الثابتة بالخطاب التكليفى كالحل والحرمة والندب والكراهة وكالصحة والفساد او بالوضعى كالركنية والشرطية لا الاعتقادية والعملية بقرينة المقام وبقوله لاستنباطها الا ان يقدر المضاف فح صح التعميم فاعرف (قوله بطوله) بفتح الطاء بفضله لا بالوجوب عليه اذ الاصلح ليس بواجب (العميم) الشامل لهم قال ورحمتى وسعت كل شئ على حسب حاله (قوله ووفق) بعضهم اى المجتهدين لاستنباطها من الادلة الشرعية بفضله (الفخيم)

العظيم القدر وانما شرعها ووفق استنباطها لاجل غرض التخلية على من جوزان افعاله تعالى معللة بالاغراض وقال صاحب التنقيح وهو الحق عن المرديات المهلكات المعنوية من الحرمة والكراهية والفساد والبطلان فينجو عن عذاب فى النار ولغرض التحلية بالمنجيات من الحل والحرمة والندب والوجوب والصحة (قوله فيحلوا) فيدخلوا (فى الجنة) المملوة بالنعيم الدائم الغير المنقطع واما على من لم يجوزه فعند بعضهم ان اللام اما استعارة تبعية بان قدر التشبيه من متعلق معناها كالعلة وهذا اختيار صاحب التلخيص واما قرينة لاستعارة مكنية بان قدر التشبيه فيما دخل عليه اللام وهذا اختيار السكاكى وعند البعض ان المركب الذى فيه اللام استعارة تمثيلية وان اردت تحقيق المرام فاطلب فى علم البيان فانه بمراحل عن هذا المقام (واشهد) اى اعلم كما فى القاموس (ان) مخففة من الثقيلة اسمها ضمير الشان محذوف خبرها (لا اله موجود) او فى الوجود (الا الله) وهو بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف فان قلت هلا قدرت فى الامكان ونفى الامكان يستلزم نفى الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطاء المشركين فى اعتقاد تعدد الآلهة فى الوجود فيكون قصر الصفة على الموصوف قصر افراد لا قلب ولان القرينة وهى نفى الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفى اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفى الوجود عن الهة سوى الله تعالى لا على نفى مغايرة الله عن كل آلهة وانما ذكر التوحيد بعد الحمد مع انه متضمن له تنبيها على انه افضل الثناء على الله تعالى ويدل عليه ما قاله عليه السلام افضل ما اقول انا وما قاله النبيون من قبلى لا اله الا الله (وحده) مصدر نصب على الحالية واقعة موقع منفردا واليه ذهب سيبويه او على انه مفعول مطلق بحال مقدر اى منفردا وحده واليه ذهب ابو على او على ظرفية اى لا معه غيره واليه ذهب الكوفيون كذا فى الرضى وقوله (لاشريك) تفسير (له) وقيل تأكيد له (شهادة تصدر عن الضمير) وهو داخل الخاطر وجمعه ضمائر كما فى القاموس (الصميم) الخالص عن الرياء (وتنفع) عطف على مقدر وان اردت تفسير الاية فاطلب فى محكم التفسير (والصلوة والسلام) حمد اولا لله تعالى على النعمة العامة والخاصة ليرتبط به النعمة الحاضرة

ويستجلب به المزيد ثم صلى وسلم على خير الورى وسيد الانبياء وعلى اتباعه ليتوسل بهم الى الفوز بالمقصود وقيد الصلوة بما يفيد التأبيد عرفا وجعل التقييد شاملا للتحميد ايضا غير بعيد (على من ايد) وقوى من عنده تعالى (بالكتاب) بالقران (الحكيم) وصفه به لاشتماله على الحكم او لانه كلام حكيم او محكم آياته او ان من علم معانيه وامتثل باحكامه صار حكيما (ومسددوقوم) فى القاموس سدده تسديدا قومه ووفقه (للسداد) اى الصواب من القول والعمل وسد يسد صار سديدا وسد الثلمة اصلحه واستد استقام انتهى وبهذا ظهر فساد ماقيل ان سدد من السداد بالفتح الاستقامة او بالكسر مايسد به الثلمة (مناهج) جمع منهج وهو الطريق الواضح الحق ضد الباطل (بسننه) بفتحتين وهو الطريق والضمير راجع الى من فالمعنى وقوم طرق الحق بطريقه وهو اعم من قوله عليه الصلوة والسلام وفعله وتقريره وبهذا ظهران ماقيل ان السنن ان كان جمع سنة فلا وجه لافراد النعت وان كان غيره فات المناسبة اذ المناسبة فى قران الكتاب هو ذكر السنة ليس بشئ (الجريم) من جرمه اذا قطعه كذا فى القاموس (محمد) عطف بيان وهو فى الاصل من كثر خصاله الحميدة ثم جعل علما لنبينا عليه الصلوة والسلام لتحقق ذلك المعنى فيه (على تميم العصيم) وهو بقية كل شئ واثره كما فى القاموس (والقاشعين) الكاشفين واضافة الانوار الى الاراء من قبيل لجين الماء كاضافة (ظلم) جمع ظلمة وهى ذهاب النور (الى شبه) جمع شبهة (كالصريم) جاء فى القاموس بمعنى الصبح فيكون مشبها والليل فيكون مشبها به وفى بعض النسخ كالطريم بالطاء وهو السحاب الكثيف (ما) بمعنى المدة (جاد) من الجود وهو السخاء (الغمام) بالفتح السحاب البيضاء وبالضم الزكام كذا فى القاموس (بدمعه) وفيه استعارة مكنية وتخييلية (على الغميم) بالغين المعجمة كأمير واد بين الحرمين (وما نبت القضيم) الشعير والحنطة (من مهامه) جمع مهمهة وهو الصحراء والمفازة (والقصيم) بالقاف والصاد المهملة اسم موضع بين اليمامة والبصرة وقد لاحظ فى التحميد الاشارة الى شرع الاحكام والتوفيق لاستنباطها لانهما نعمتان منه تعالى وفى الصلوة والسلام الى ادلتها من الكتاب والسنة مطلقا سواء كانت من المتفق عليها او من المختلف فيها بين الائمة الاربعة منبها على ان مدار الاحكام

مستندة الى السمع دون العقل وفى ذكر الآل والاصحاب اشارة الى الاجماع مطلقا
واما القياس فبحيث كان فرعا لثلثة ومظهر الحكم لم يفرد له ذكرا ﴿اما بعد﴾
اى بعد البسملة والحمدلة والتصلية (تقرحه) تكتسبه (القرايح) الطبايع
جمع قريحة وهى اول ماء يستنبط من البئر بقرح وتب ثم اطلقت على ما يستخرج
من العلوم بدقة النظر ثم على محله الذى هو الطبيعة (القوارح) جمع قارحة
بمعنى الصافية (تجنح) تميل (الجوارح) جمع جارحة بمعنى العضو والثانية
بمعنى الكاسبة وقدم به للاختصاص ادعاء كما هو المناسب للمقام
او للاهتمام (يعتلى) من العلو (وزرى) جمع زروة (الحقايق) الدلائل
السمعية وقدم منه لما مر (يجتلى) من الجلاء (وعرى) جمع عروة
(الدقايق) التى لا تنال الا بالانظار (عميقة) وهى الاحكام العملية
(بوأهم الله) اسكنهم الله تعالى (دار السلام) اى الجنة وهى علم لقب بها فيشعر
بسلامة اهلها عما يولمه بان تحيتهم فيها سلام او كونها مشرفة عنده
تعالى من بين الدور ويجوز ان لا يكون لقبالها فالمعنى الى دار له تعالى
فالاضافة للتعظيم كما فى بيت الله وانما ذكر مطولة ومختصرة دون متوسطة
تنبيها على انهما حامل على التصنيف دونها اذ الاول نوع مل والثانى
نوع مخل لانها داخلة فى احدهما تنبه وفى (يشفى ذا العلة) بكسر المهملة
المرض (ويسقى ذا الغلة) بضم المعجمة حرارة العطش استعارة تصريحية
وترشيحية وتبعية وقد عد النحاة (لا سيما) من كلمات الاستثناء وتحقيقه
انه للاستثناء عن الحكم المقدم ليحكم عليه على وجه اتم بحكم من جنس
الحكم السابق وقد استثنى عن قوله كتبا معتبرة لا استثناء عن قوله
كل منها يشفى حتى يتجه ان قوله (فانه قلاعة) لا يلايم ذلك والمعنى قد صنف
فيه العلماء كتبا معتبرة خصوصا اصول الامام فانه اولى بالاعتبار من سائر
الكتب فانه قلاعة حجرة عظيمة صعب الحصول (فى بيداء) بمعنى
صحراء وزنا ومعنى (الاصول) بخلاف سائر الكتب (فانه درع)
قبص سهل الحصول وقوله فانه قلاعة كزيد اسد (سنة) جمع سنان
وهو الرمح واضافتها الى السنة كلجين الماء (الفسول) جمع فسيل وهو
من الرجال الرذال الذى لا مروة له (والترصيف) وضع البعض على البعض
(بالغرفة) بالفتح اخذ الماء باليد مرة (باليم) البحر (بالديم) جمع ديمة وهى
المطر الدائم (تهذيب) تهذيب الكلام عن الحشو (وتقريب معانيه) بناء

على المجاز فى الحذف او فى النسبة لا تقريب الكلام مرادا به المعنى حتى يحتاج
الى الاستخدام فاعرف (رائس) يقال رائس القوم سيدهم (وقمقام)
سيد على ما نقل عنه فيكون تأكيدا لا صفة مثل قولهم ظل ظليل قال الامام
المرزوقى ان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشئ الذى يريدون المبالغة
فى وصفه ما يتبعونه به تأكيدا وتنبيها على تناهيه فاعرفه (والذب) الدفع
عن الرائس عن رائيه والباء فى (بكشف المرام) متعلق باستطلاع وقوله
(وتحقيق المقام) متعلق بالذب (حسدة) جمع حاسد (واللئام) جمع لئيم ضد
كريم (ومن يقفو يتبع آثار الهزبر) بكسر الهاء وفتح الزاى وسكون الباء الاسد
(الطرايح) جمع طريحة بمعنى مطروحة كالذبايح جمع ذبيحة بمعنى مذبوحة
(رائع) فى القاموس رتع تكتنفى اكل ما شاء فى خصب وسعة واضافة
(نحو) كلجين الماء (النحارير) جمع نحرير وهو العالم المتقن
(فداستهوانى) اى جعلنى ذا هوى واشتياق (مكنونات) مستورات
(الضماير) جمع ضمير وهو القلب (والاحبار) جمع حبر وهو العالم المتقن
(واستهامنى) يقال قلب مستهام اى هايم وذاهب من العشق (العثور)
الشعور (على مخزونات) جمع مخزونة واضافة (ضماير وسراير) كضرب
اليوم (ولم ارالية) اى التصنيف لا الى الشعور (عجالة) بالضم ما عجلته
من الشئ (انيق) يقال شئ انيق اى حسن متعجب كذا فى الصحاح وهو
فعيل بمعنى المفعول ويستوى فيه المذكر والمؤنث اذا اجرى على موصوفه
نحو رجل قتيل وامرأة قتيل والانيق بمعنى المفعول ولهذا لم يقل انيقة
فاعرفه (بل مجلة) بالضم الصحيفة التى فيها الحكمة قال ابو عبيد كل كتاب
عند العرب مجلة ولهذا اضرب عن العجالة (ريق) اصله ريوق وريق
كل شئ افضله وريق بمعنى الفاعل على وزن فعول فيستوى
فيه المذكر والمؤنث اذا كان بمعنى الفاعل ومن ثمة لم يقل ريقة فاعرفه
(زبده) بالضم خلاصته (مع زوائد على افكارهم وانظارهم) لا على كتبهم
ظرف على طريق التنازع (ونسجت عليها عناكب) جمع عنكبوت
واضافته كلجين الماء اى النسيان الذى هو كالعناكب فى الستر على الشئ
(والافضاء الى الذهول عنه ديدنهم) دأبهم وعادتهم وكذا هجرانهم
(والرشاد) خلاف الغى (الادم) بفتحتين جمع اديم وهو الجلد
(ترهات) بضم التاء وتشديد الراء المفتوحة جمع ترهة جاءت بمعنى الباطل

والطرق المنشعبة من الجادة والمراد الثانى (ظهرانى) بفتح النون اى
بين الانام وهو معجم كما فى ظهر الغنى (اميطه) ازيل (اللثام) النقاب
(فشمرت) عطف على امرت شمر ازاره رفعه وشمر الامر وتشمر له
وشمر له اذاناله وشمر عن ساق الجد بالغه ويجوز ان يكون الاضافة
للملابسة اى شمرت عن ساقى للجد (فى الانتقاد) يقال انتقد الدراهم
اذا اخرج منها زيفها (سرمدا) دائما (سهرة) من سهر العيون ضد النوم
(فى الارتباط) الاجتهاد (والندى) الاحسان (بدا) ظهر (نهج الاصول)
طرقها (مسددا) مقوما محكما مرفوعا (غرة) بالضم فى الاصل بياض
فى جبهة الفرس فوق الدرهم وغرة كل شئ اوله والمراد ههنا مطلق
البياض (عقدا) بالكسر القلادة وقوله (ائن نظروا) جواب قسم ويروا
مجزوم بان لان الشرط اذا كان ماضيا والجزاء مضارعا يجوز فى المضارع
الجزم والرفع فاعرفه (حج خصمه) غلب عليه (والمهند) السيف المصنوع
من حديد الهند (مرغدا) موسعا وقوله (ثم اسا احست) ابصرت عطف
على فرتبت اولا والاولى ان يقول وشرحتها ثانيا ويعلله بما احست آه
(وآنست) ابصرت (اعضالها) اى يعسر حلها يقال داء عضال اذا اعيى
الاطباء عن معالجته (من المأمون) من الامن (والاعتساف) والتعسف
والعسف الاخذ على غير الطريق (جذوة) قطعة (البهيم) شديد السواد
وذلك تفسير لعسرة كما ان الخال تفسير للهفوة (والخطل) الفحش يقال
اخطل فى كلامه اذا فحش فى كلامه فيه (والعذل) الملامة (قوله الباء
للملابسة) استحسنها صاحب الكشاف والسيد الشريف نظرا الى انه داخل
فى التعظيم واختار البيضاوى كونها للاستعانة نظرا الى انه مشعر بان
الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى ولم يلتفت اليه المص
ههنا ظنا ان فى الاول اسبابا مرجحة على الثانى ثم تعرض فى درر الحكام
تصديقا ان بعض الظن اثم ومن ثمه ردها فى حاشيته على تفسير البيضاوى
حيث قال ورجحوا الوجه الاول اولا بان باء الملابسة اكثر من الاستعانة
وثانيا ان التبرك باسمه تعالى تأدب وتعظيم له بخلاف جعله آلة مبتذلة غير
مقصودة بذاتها وثالثا ان ابتداء المشركين باسم آلهتهم كان على وجه
التبرك به فينبغى ان يرد عليهم فى ذلك ورابعا ان باء المصاحبة ادل على
ملابسة جميع اجزاء الفعل باسمه تعالى من باء الاستعانة وخامسا ان التبرك

باسمه تعالى معنى مكشوف يفهم كل احد من يقتدئ به فى اموره والتأويل
المذكور فى كونه آلة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق وسادسا ان كون اسمه
تعالى آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل ببركته فقد رجع بالآخرة الى
التبرك (اقول اولا بمعنى الاكثرية فهيهات اثباتها وثانيا بان تلك جهة
غير ملحوظة بل الملحوظ جهة كونه الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر به
كما مر وهى تعارض التبرك بل ارجح منه وثالثا بالمنع ايضا بتجويز كون
مرادهم الاستعانة ورابعا بان باء الاستعانة يدل عليها باسمه تعالى فى جميع
اجزاء الفعل ايضا بل هى اولى فيها وخامسا بان العبرة للخواص فان
العوام كالهوام فالدقة من اسباب الترجيح لا الرد وسادسا بان
جعله آلة يشعر بان له زيادة مدخل فى الفعل انتهى (قوله
والظرف مستقر عند الجمهور) حال من ضمير ابتدأ كما فى دخلت عليه بثياب السفر
ولفوا اتفاقا ان كانت الباء للاستعانة كما فى كتبت بالقلم وحامدا حال اخرى
اما عن ذى الحال الاولى وتسمى الحال المترادفة او عن ضميرها وهو العامل
فيه متبركا لا ابتداء وتسمى الحال المتداخلة كقول ابن الرومى ٭ والله يبقيك لنا
سالما ٭ برداك بتبجيل وتعظيم ٭ وكلمة او للنشر على ترتيب اللف وهى شايعة فيه
والتداخل واجب عند من منع تعدد الحال وانما لا يجوز ان يكون حالا من
رتبتها لصارف عنه والاول اوفق من الثانى بما سيجئ من الاشعار والحديثين
وبالتسوية بين البسملة والحمدلة فى كون كل منهما معمولا لعامل واحد
وقيداله ومن ثمه لم يلتفت صاحب التلويح الى الثانى نعم لو جعل الظرف
حالا من ضمير حامدا حتى يكون التأخر الصورى للحمد جبرا بتقدمه الرتبى
لكان اقوى على التسوية (قوله والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب
حامدا) لم يرد ان الباء صلة التبرك بل اراد بيان المقصود من استعمال
حرف المضارعة ثمه فكانه قال ملتبسا باسم الله للتبرك ابتداء كذا قاله المص
فى حاشيته على تفسير البيضاوى واخر ابتداء قصدا الى الاختصاص
كما هو المناسب للمقام او الى مجرد الاهتمام وتقدير ابتداء يدل عليه كون
الحال حال الابتداء احسن من تقدير اصنف كما استحسنه السكاكى لا لكونه
اعم فهو بالتقدير اولى كما ذهب اليه بعض النحاة بل بكونه موافقا للحديث
قولا وفعلا (قوله آثر هذه الطريقة على الطرق المتعارف) التى وقع الحمد
عمدة فيها فلا يتجه ان الحال يقتضى عاملا فبعد تقديره يكون جملة ايضا

واراد بها الجملة الاسمية سواء قدم الخبر كما فى لك الحمد اواخر كما فى الحمد لله
والفعلية سواء قدم الفعل كما فى نحمدك اواخر كما الله احمد ذكر
اولم يذكر كما فى حمدا والاولى على الطريقين ولهذا قال صاحب التلويح
آثر هذه الطريقة على المتعارفة والحالية من ضمير ابتدئ وان جازت بالمتعارفة
ولكن لكون الاستقلال اصلا وظاهرا فيها لم يكن لحامدا وهذا القدر
كاف فى الايثار (قوله كل امر ذى بال) اى شان وشرف يهم بالابتداء
بلا وسيلة الى آخر والا يتسلسل وهكذا حديث الحمد له هكذا قال المص
ولا خفاء انه تكلف والاولى ان العقل قد خصص البسملة والحمدلة
من كل امر ذى بال (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) قال المص اخرج الشيخ
شهاب الدين ابن الحجر فى تخريج احاديث الكشاف بلفظ كل امر لا يبدأ فيه
بسم الله اقطع وبالجملة لم نجد هذه اللفظ بعينه فكانه نقل بالمعنى (قوله
فهو اجزم) من الجزم بمعنى القطع لا من الجزام وهو الداء المعروف وفى رواية
فهو ابتر قال المص وهو فى الاصل مقطوع الذنب والمراد كونه ناقصا
غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يسرى الى الآخر (قوله
نحمد الله تعالى) قال صاحب الكشف المشهور لم يبداء فيه بالحمد لله
فعلى هذا فى الامتثال بقوله حامدا بحث قال المص نقل شرف الدين
الطيبى عن مسند الامام احمد بن حنبل عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه
لا يفتح فيه بذكر الله فعلى هذا توجد الحمدله فى البسملة تامل (قوله ووجهه)
اى وجه الاشعار ان الابتداء قد يستعمل فى اول كل شئ وقد يستعمل
فى امر ممتد فلما قيده المص بالاحوال علم انه اراد امرا ممتدا فعلم منه
ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اراد به العرفى هذا هو الحق وان بعد
عنه بمرحل عبارة الشارح وفيه نظر لان هذا الاشعار يوجد من المتعارفة
لانه لما اخرت عن البسملة علم ان المراد بالابتداء فى حديث الحمد هو الابتداء
العرفى او الاضافى لا الحقيقى فلا وجه للايثار على المتعارفة ولهذا
قال صاحب التلويح آثر طريقة الحال عليها تسوية بين الحمدلة والبسملة
ورعاية للباب بينهما ولم يتعرض لذلك الاشعار فاعرفه (قوله فيقارنه آه)
بيان للابتداء فلا حجر فى ذكر الصلوة بل فى ذكر تسمية الكتاب وغيرها
(قوله لا يوجد بدون شئ) ولما ورد ان الابتداء بالتسمية والتحميد لم يحصل
هنا بل انما حصل الابتداء المقيد بقيود ثلثة وهذا لا يستلزم الابتداء بهما

فكيف يتأتى التوفيق فسره فى الحاشية بقوله اى لا يتحقق ولا يتم
بحيث ينقطع وينتهى وهو لا ينافى ان يحصل الابتداء بكل واحد من التسمية
والتحميد فيتأتى التوفيق ونظيره الحركة من مبداء معين الى منتهى معين
فانها لا توجد ولا تتم قبل الوصول الى المنتهى مع ثبوت الحركة للجسم فى كل
جزء من اجزاء المسافة فليتأمل انتهى ولعل وجهه ان ثبوت الحركة
فى كل جزء مسلم اذ هى جزء فى الحركة المفروضة واما ثبوت الابتداء بهما
غير مسلم اذ هما قيدان (قوله لكنه قدم) لما توهم ان الاشعار حاصل
بتقديم الحمد دفعه بقوله لكنه قدم التسمية عملا بالكتاب وبالاجماع الفعل
فقوله لان التعارض الى قوله فيتأتى وان لم يكن دخلا فى الدفع الا انه اتبع
صاحب التلويح واما التوصيف بالورود والانعقاد فاحتراز عن قوله تعالى انه
من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم (قوله لانبائه) وجهه تعريف النحاة
التوابع والمراد التسوية بقدر الامكان والا ان الاختلاف حاصل بتأخير
الحمدلة ولو بلا عطف نعم ان فى ترك العطف احتمال كون حامدا حالا متداخلة
واخلاله بالتسوية اقوى تدبر (قوله للتفخيم) اذ كلمة من لشدة ابهامها تفيد
فى مقام الحمد تعظيم شانه تعالى بان لا يكتنه احد كنهه باى طريق كان
(قوله شيد) اى احكم تفسير بالمعنى اللازم وقوله من الشيد بيان للمعنى ٧
المقصود لا بيان جواز الاشتقاق من الاسم وقوله وفى الاساس بيان
لمعنى اخر ومن هذا فسر قوله تعالى وقصر مشيد لمجصص وبمرفوع
(قوله الاصل) قدم تعريف المضاف على تعريف المضاف اليه وان كان
المختار عنده العكس كما سيأتى اتباعا للقوم (قوله وضع الهى) اى حكم
منسوب الى الله تعالى لا الى غيره (سائق) بمعنى مسوق كدافق بمعنى مدفوق
(لذوى العقول) لا لغيرهم (باختيارهم) لا باضطرارهم (المحمود) علما وعملا
او عملا فقط عنده تعالى لا المذموم وهو مفعول لاختيار الى ما هو السعادة
الابدية (التى هى خير بالذات) لا بالغير فان امرا قد يكون خيرا لكونه وسيلة
الى امر هو خير بالذات كالسعادة الدنيوية وقيل الباء متعلق بسائق على
معنى ان سوقه بالذات لانه ما وضع الا لذلك فهذا التعريف يتناول
الاحكام الاعتقادية والعملية وقد يخص بالثانية (قوله او القواعد الكلية)
وهى صفة كاشفة بها قال السيد الشريف فى شرح المفتاح وانما وصفها
بالكلية مع انها لا يكون الا كلية لا لانها بالقياس الى نفسها بل بالقياس

٧ فعلى هذا الاولى
اى احكم اورفع

الى ماتحتها لان مسائل اصول الفقه قواعد تندرج تحتها كليات هى المسائل الفقهية المنطوية على جزئياتها ومن ذلك يوصف القاعدة بالجزئية بالقياس الى ما تحتها وفيه ان ماتحتها لا يكون الا كلية ولان هذا انما يصح اذا لم تكن تلك القواعد الاجزئية فتأمل (قوله وايد) ولايخفى لطف مافى تخصيص التشييد باصول الدين والتأييد بفروعه (قوله متعلق بايد) وتعلقه بشيد بعيد لفظا ومعنى اما الاول فظ واما الثانى فلان الكتاب موقوف على معرفة وجود البارى وصدق المبلغ ولانه من الادلة الشرعية ولان موضوع مسائل الاصول قديكون كتابا فلوشيد به يلزم تشييد الشئ بنفسه ولم يذكر مابه الاحكام والرفع فى اصول الدين اشارة الى انها اساس محكمة ومرفوعة فى نفسها غير محتاج اليه (قوله اذا اواضح الاعجاز) فعلى هذه يكون الاسناد مجازيا لاحقيقيا كما فى تفسير الاول وفيه اشارة الى انه يجئ متعديا ولازما (قوله ابهم) ولم يصرح باسمه العلمى للتعظيم حتى قالوا لايدعو الولد لوالده باسمه العلمى لاخلاله وللتنبيه انه عليه السلام امرجلى بهذا الوصف والآية المذكورة دليل عليهما وكذا قوله تعالى ورفع بعضهم درجات والمراد من قوله تعالى لانفرق بين احد من رسله نفى الفرق بالتصديق والتكذيب (قوله والمجمعين) اراد به آله لا الاصحاب فقط لان هذا الاجماع كما يوجد من الاصحاب يوجد منه فلاوجه للتخصيص وايضا يشهدله قوله وآله فيما بعد ونكتة الابهام وان كانت جارية هنا لم يذكره اكتفاء بماسبق (قوله حال من مقوم والمجمعين) والعامل فيهما مصليا اوتأكيد لهما قال البيضاوى فى قوله تعالى وان جهنم لموعدهم اجمعين انه تأكيد للضمير اوحال ولم يذكر كونه تأكيدا لشهرته ومن ههنا قيل الصواب تأكيد فارجع البصر هل ترى من فطور (قوله على الترتيب) الاولى تركه تدبر (قوله لانها مثبتة للاحكام) بخلاف القياس مطلقا فانه مظهر لها ومغير من الخصوص الى العموم واصول مطلقة لاسناد الاحكام اليها حقيقة وعللها لم تستنبط من غيرها بخلاف القياس فانه اصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا وفرع من وجه اذا العلة فيه مستنبطة من الثلث اعترض اولا بانه لامعنى للاصل المطلق الامابنى عليه غيره وثانيا انه اذا كان لشئ سبب قريب وبعيد فاطلاق اسم السبب على القريب اولى وان لم يكن البعيد مسببا عن شئ آخر وثالثا ان اولوية بعض الاقسام

فى معنى المقسم لازم فى كل قسمه فيلزم انفراد القسم الضعيف ورابعا ان ذلك التغيير لايمكن الا بالتقرير فى صورة اخرى اى وهذا معنى الاضافة المطلقة وخامسا ان الاجماع يفتقر الى السند فينبغى ان لايكون اصلا مطلقا واجيب اولا بانا لاندعى ان لعدم الفرعية دخلا فى معنى الاصل بل ندعى انه مقول بالتشكيك وثانيا ان القريب هو المؤثر فى فرعه واثر البعيد انما هو فى القريب لافى فرعه فيكون بالضرورة اولى فى ذلك الاطلاق وثالثا ان لزوم تلك الاولوية غير مسلم فى كل التقسيم ولوسلم فلانسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما فى الباب انه يجوز ورابعا ان المراد بالتقرير التقرير بحسب الواقع ليكون القياس مقررا للحكم ومثبتاله فى الفرع فامتناع التغيير غير مسلم وان اريد بحسب علمنا فهو لايقتضى اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون اصلا كاملا وخامسا ان ذلك الافتقار غير مسلم وبعد التسليم وافتقاره اليه انما هو فى الحقيقة لافى نفس الدلالة بخلاف القياس (قوله كما تحقق فى موضعه) اى فى علم البديع وذلك لان براعة الاستهلال عندهم كون الابتداء مناسبا للحق وهذا صادق على هذه الالفاظ وان استعملت فى المعانى اللغوية (قوله اى بعد الحمد) هذا هو المشهور والحق بعد البسملة والحمدلة والتصلية والحق منه تذكير ابتداء تأليفه بهذه الامور للتبرك ليكون معنى التبرك والتيمن ان الشروع غير ذاهل عنها فيزيد فى التيمن والتبرك ويسمى مثل اما بعد فى البديع والاقتضاب القريب من التخلص وفصل الخطاب (قوله آله) وهذا اوفق من ذكر الاصحاب لان المشير الى من يصلى عليهم هو المجمعين لاالاستصحاب والاجماع لغة وعرفا على هذا الاستحسان لايختص بالاصحاب بل توجد ممن بعده من المجتهدين (قوله اما على توهم) يعنى ان القوة المخيلة لمارأت اما فى امثال هذه المواضع توهم ان فى هذا الموضع اما وليس كذلك كما اذاسمع ان الغول شئ يهلك الناس كالسبع فاخذ المخيلة فى تصويرها بصورة السبع واخترع نابا لها كاللسبع واماتقديرها فيحكم العقل بانها مقدرة فى النظم وهى فى حكم الملفوظ قالوا والواو فى و بعد عوض عن المحذوف (قوله والتأنيث باعتبار الخبر) فان المشار اليه هوالعلم المتعلق بالالفاظ والمعانى ولهذا فسره الدوانى بالمرتب الحاضر فى الذهن سواء وضع الديباجة قبل التصنيف او بعده لاالالفاظ المرتبة

اومعانيها حتى يكون التأنيث باعتبار المشار اليه لاباعتبار الخبر كما هو المشهور اذلاحضور لها فى الخارج فاعرف (قوله حال من فاعل رتبتها) ولايجوز ان يكون حالا من فاعل سميتها مع كونه اقرب اذلا معنى لتقييد التسمية نعم يتجه ان الظاهر ان اسئل الله انشاء الطلب فلا يصلح للحال تدبر (قوله تمثيل) لكمال علمه تعالى بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم لاتحقيق من جهة المكان لتنزهه عنه (قوله فلا يرد) اى اذا فسر بسميع فلا يرد السؤال المشهور وهو ان يقال ان الله تعالى كثيرا ما يسئل ولايقبل ولايجيب الدعوة ويمكن دفعه اذا فسر بمعطى السائل مطلوبه على معنى انه تعالى يعطيه فى الدنيا وفى الاخرة عوضا يكون خيرا منه نفعا والله اعلم (قوله مقدمة) اى مبحث المقدمة وهى لغة ضد المؤخرة وعرفا مايتوقف عليه الشروع (قوله اى هذه العبارات) المخصوصة (مقدمة) يقال مقدمة العلم لمايتوقف مسائله عليه كمعرفة حده وموضوعه وغايته ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها ام لا فمن لم يفرق بينهما اشكل عليه ما وقع فى بعض الكتب من ان المقدمة فى بيان حد العلم والموضوع والغرض منه زعما منهم ان هذا عين المقدمة والمراد ههنا اما الاولى مجازا على ماذهب اليه السيد الشريف واما الثانية حقيقة على ماذهب اليه المحقق التفتازانى وانما نكر المقدمة لكونها مسندة والاصل فيها التنكير لاماقيل ولما آل آخر كلامه فى هذه الى انحصار المقصدين والخاتمة ناسب ذكرها بالتعريف العهدى بخلاف المقدمة اذلامقتضى لتعريفها لان نكتة التنكير ليست لانتفاء مقتضى التعريف بل لكل منهما مقتضيات ما لم يتحقق شئ منها لايصح الاتيان به كما تقرر فى علم المعانى نعم لو عرفت بالعهد التقديرى لاالتأم الكلام تناسبا (قوله فى تبيين حد العلم) وقد ذكر فى المقدمة ثلثة امور احدها حده والمراد به عندهم المعرف الجامع المانع فيكون مساويا للتعريف دون اهل الميزان فانه اخص منه وقد حقق انه اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالى شامل له فان فصل فى تعريفه ذلك المفهوم نفسه كان حداله بحسب اسمه وان بين لازمه كان رسماله بحسب اسمه وعلى التقديرين هو رسم لذلك العلم مميزله عن غيره فاما حده الحقيقى فانما هو بتصور مسائله بل بتصور التصديقات بها وليس ذلك من مقدمات

الشروع فيكون تعريف الاصول بانه علم آه حداله بحسب اسمه فاعرف والثانى تعيين الموضوع وذكر التعيين ههنا والتبيين فى الاول اشارة الى الفرق بينهما اذ الاول تصور والثانى تصديق ولهذا لم يصرح فى قوله وغايته وقدم عليها لانها يترتب عليه والثالث غايته اى التصديق بغايته (قوله فان طالب كل كثرة) يعنى وانما احتيج الى تبيين هذه الامور لان كل طالب كل كثرة بناء على ان الاضافة الى كل للاستغراق حقه ان يعرفها آه (اعلم ان الطلب فعل اختيارى لايتأتى الابارادة متعلقة بخصوصية المطلوب موقوفة على امتيازه عما عداه فان كان واحدا فلابد من تصوره كذلك اذ انما لم يتصور اصلا امتنع طلبه قطعا وان تصور باعتبار امر شامل وقصد تحصيله فى جزئى لا بعينه فربما اداه الى ماليس بمطلوب وان كان متكثرا فاما ان لا يكون لتلك الكثرة جهة وحدة تضبطها وتجعلها شيأ واحدا وتميزها عما سواه فيجب عليه تصور كل واحد على قياس ماسبق واما ان تكون لها جهة وحدة فحقه ان يعرفها باعتبارها اذ ما لم يتصورها بوجه استحال طلبها وان توجه الى تصور كل واحد منها بخصوصه تعذر عليه اوتعسر وان تصورها بما يعمها وغيرها لم تتعلق الارادة بخصوصها وان تصورها بامر خاص منها لم تتعلق الارادة بتمامها ولم يتميز كل المطلوب عنده وانما قال حقه دون عليه لالان الحق بمعنى اللايق وعلى للوجوب كما ذهب اليه السيد الشريف قدس سره بل تفننا فى العبارة اذ المراد بالوجوب هنا الاولى والاحسن ومن هنا تراهم يقولون تارة عليه ان يعرفها وتارة حقه فاعرف (قوله ولاشك) شروع فى بيان جهة وحدة ان انضباط مسائل العلم قد يحصل عقلا بتعريفه بان يشمل جميع مسائله ويدخل تحته ويمتاز عند الطالب حتى اذا اورد عليه مسئلة منها علم انها من مسائله واذا اورد عليها ما ليس منها علم انه ليس منها وقد يحصل بموضوعه بان تكون موضوعات مسائله راجعة اليه ويمتاز به فى ذهن الطالب عن سائر المطالب ومن ثمه يقولون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وبمحمول موضوعه بان يكون محمولات مسائله راجعة اليه على قياس الموضوع فالاولى والمحمول وان جاز آه وبغايته وبمركب منها والاصل هو الموضوع لان المحمول صفة لذات الموضوع والغاية صفة متفرعة منها ولهذا لم يتعرض

الى جواز اسناد التميز الى الغاية (قوله واما تعيين الفائدة) يعنى هذا
فى تبيين الحد و تعيين الموضوع واما تعيين الغاية فليزداد جدا ونشاطا
ولايكون سعيه عبثا وضلا لا لما ذكرناه اولى من قوله فليجزم (قوله ولما
اقتضى المقام تقديم الاول) على الاخريين فانه مقام بيان الموقوف
عليه للشروع والتصديق بموضوع العلم وغايته موقوف على حدة لانه
من التصور وهو مقدم طبعا على التصديق (قدمه) اى اراد تقديمه
من باب ذكر المسبب وارادة السبب (قوله فقال) ان الفاء للتفسير (قوله وهو لقب)
و اللقب علم يشعر بمدح او ذم باعتبار مفهومه الاصلى و بقيد الاشعار
خرج الاسم وباعتبار مفهومه خرج الكنية واختلفوا فى كون المدح
اوالذم مقصودا فقال العلامة التفتازانى انه لا يقصد اصلا وقال
الفاضل الابهرى انه يقصد البتة و هو الحق ورد عليهما السيد الشريف
بقوله قد يقصد لا اصلا بل تبعا (فاصول الفقه) لقب لهذا العلم
المخصوص نوعا ٧ لما تقرر ان اسماء العلوم اعلام اجناس كاسماء الكتب ٧ اى لاشخصا
(مشعر بكونه مبنى الفقه) وهو مدح منقول خبر بعد خبر مركب وهو
قد يقال بمعنى المركب مع الشئ فيصدق على كل من الاجزاء و قد يقال
بمعنى المركب من الشئ فلا يصدق الا على المجموع و هو المراد ههنا
(قوله فله بكل اعتبار) الضمير راجع الى اصول الفقه لا الى هذا العلم
لكن المراد بالمرجع اللفظ وبالضمير المداول ويدخل هذا فى تعريف الاستخدام
عند من يجعل نفس اللفظ معناه واما عند من لايجعله و هو التحقيق
فاما ان يجعل داخلا فيه بضرب من التكلف بان يراد بالمعنى اعم وما
فى حكمه اولايجعل ويجعل ملحقا بالاستخدام (قوله قدم ابن الحاجب اللقبى)
نظرا الى ان المقصود بالذات عندهم وانه من الاضافى بمنزلة البسيط
من المركب ولكنه لزم منه التكرار فى تعريف الفقه حيث قال اما حده
لقبا فالعلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال (قوله وقدم صاحب التنقيح
الاضافى) نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى الفقه مأخوذ فى تعريف اصول
الفقه فاذا قدم تفسيره امكن ذكره فى اللقبى بدون تفسيره مرة اخرى حيث
قال الاصل مايبتنى عليه غيره والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وعلم
اصول الفقه العلم بالقواعد التى يتوصل بها اليه على وجه التحقيق (قوله

اى ملكه) ولما اجمع العلماء على ان اسماء العلوم يطلق بالاشتراك على الملكة
و المسائل و ادراكها فيكون حقيقة كل علم ملكاته و مسائله وادراكاتها
الا ان كلها عن دليل لامطلقا وكذا العلم يطلق عليها اشار الى الاول
بقوله ملكة اى كيفية راسخة فى النفس يحصل بها عادة قدرة تامة
على ادراكات جزئية اه وتخصيص علم جبرائيل عليه السلام لشرافته
بانزال الوحى والى الثانى والثالث او اصول اوادراكها لايقال ان هذا
العلم من العلوم المدونة والملكة والادراك لاتدون لانا نقول ان كونه
مدونا بمعنى الاصول والمسائل لايقتضى تدونه بمعنى آخر فتفطن (قوله
و يخرج بقوله يعرف به) لان علمه تعالى وعلم الرسول وجبرائيل عليهما السلام
احوال الادلة ليس بالكسب بل بالضرورة والكشف لانه المتبادر من الباء
السببية وانما وصف العلم يعرف اشعارا بمزيد اختصاص هذا العلم
بتلك الاحوال فلا ينتقض بالمنطق اذ لا اختصاص له بها (قوله لا بمعنى
الموقوفة على الشرع) والا لدار فقوله فلا يليق مجاز عن ان لايصح
لان القرآن الذى هو بعض الادلة ابهر واغلب المعجزات من بهر القمر
اذا اضاء حتى غلب ضوءه على ضوء الكواكب وانما سمى مايصدق الله
تعالى به انبياءه فى دعوى النبوة معجزة لاعجازه الناس عن الاتيان بمثله
(قوله من حيث ان لاحوال الادلة دخلا) وهى ثلثة اقسام منها
المبحوث عنها وهى كونها مثبتة الاحكام ومنها ماليس بمبحوث عنها
لكن لها مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة
اوخبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالاولى من حيث اثبات
الثانية بالاولى اوالدخل فيه (قوله علم كالجنس و الباقى كالفصل) يشير
الى انهما ليسا بذاتيين لان الجنس والفصل انما يطلقان عليهما عند المتأخرين
واما عند المتقدمين فيسمون مابه الاشتراك جنسا كالمتنفس والحيوان
و ما به الامتياز فصلا كالضاحك اوالناطق (قوله و المعرفة تطلق
على التصور و العلم على التصديق) وادراك الجزئى و البسيط و العلم
على ادراك الكلى والمركب ولذا يقال عرفت الله دون علمته والادراك المسبوق
بالعدم والآخر من الادراكين لشئ واحد اذا تخلل بينهما عدم بان ادرك
اولا ثم ذهل عنه ثم ادرك ثانيا والعلم على الادراك المجرد من هذين
الاعتبارين ولذا يقال الله عالم ولايقال عارف والمراد بالمعرفة فى التعريف

ادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق لا التصور ولا الاعم منهما ولذا قال يعرف دون يعلم فالمعنى علم يستنبط منه ادراكات جزئية هى معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال المذكورة بمعنى اىّ فرد يوجد منها امكننا ان نعرفه بذلك العلم لا انها تحصل جملة بالفعل لان وجود ما لانهاية له محال وعلى هذا يندفع ماقيل ان اريد معرفة الجميع فهو محال لعدم تناهيه او البعض الغير المعين فهو تعريف بمجهول او المعين فلا دلالة عليه وكذا ماقيل ان اريد الكل فلا يكون هذا العلم حاصلا لاحد او البعض فيكون حاصلا لكل من عرف مسئلة منه (قوله والدليل) لغة المرشد والذاكر واصطلاحا (مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى) قيل هذا عند الفقهاء واما عند الاصوليين فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبرى يفرقون بين الدليل والامارة والاقرب ان اصطلاحهم ماذكره المص المراد الامكان الخاص فح يكون الدليل ما لاضرورة فى طرف التوصل وعدمه ولك ان تأخذ امكانا عاما مقيدا من جانب الوجود اى لاضرورة فى عدم التوصل وعلى التقديرين فيه اشارة الى ان الدليل من حيث هو لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفيه امكانه وقيد النظر ما يصح لان الفاسد لايستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس فى نفسه وسيلة له فلو اطلق لفهم منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى باى نظر كان (قوله والمراد بالحكم الشرعى عندنا آه) لاخطاب الشارع بل ما يثبت بخطابه المتعلق بافعال العباد بالاقتضاء او التخيير او الوضع فالحكم نوعان تكليفى كالفرضية ووصفى كالركنية هكذا قال المص فى المقصد الثانى فالصواب ان يقول وكالركنيه حتى يكون مثالا بما ثبت بالخطاب الوصفى كما ان قوله كالفرضية مثال بما ثبت بالخطاب التكليفى الا ان يراد بالخطاب الحكم لا بمعنى خطاب الله بل بمعنى ماثبت به او يعطف على خطاب وفيه مالا يخفى والخطاب فى اللغة توجيه الكلام الى نحو الغير للافهام ثم نقل الى مايقع به التخاطب وهو الكلام المتوجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهيء لفهمه والتعريف فى افعال العباد للجنس مجازا والالم يصدق على حكم اصلا اذ لم يتعلق خطاب بجميع الافعال فيدخل فيه خواص النبى عليه السلام كاباحة مافوق الاربع من النساء والعباد يتناول الصبى والمكلف ولهذا اختار على المكلفين قال فى التلويح

ان خطاب النبى عليه السلام واولى الامر والسيد داخل فى خطاب الشارع لان خطابهم باذنه تعالى كما ان وجوب طاعتهم بايجابه تعالى فلا خطاب ولا حكم الا خطابه وحكمه وخرج بالمتعلق خطاب المتعلق بذاته تعالى وصفاته وبالاقتضاء او التخيير القصص المبينة لاحوال العباد والاخبار والمتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون (قوله وبعض الشافعية) اختلف اصحاب الشافعى بعد اتفاقهم على ان الحكم خطاب الله تعالى فنهم من عرف الحكم بخطاب الله تعالى آه يفهم من السياق ان المراد به الحكم الواقع فى تعريف اصول الفقه وذلك الحكم بمعنى ماثبت بخطاب الشارع قطعا وايضا قد قال صاحب التوضيح ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم والشرعية ونقل عن الاشعرى ان هذا التعريف للحكم فقط وعن بعض المتأخرين من متابعيه انه الحكم الشرعى ثم اعترض بان الحكم فى اصطلاح الفقهاء ماثبت بالخطاب لاهو وبان مايتعلق بفعل الصبى كصحة اسلامه وصلاته يخرج لكونه ليس بمكلف (قوله ولايجعلون غير الوجوب آه) من الصحة والفساد ومن الركنية والشرطية وفيه ان الاحكام الخمسة ليست من الحكم بمعنى الخطاب فالصواب ولايجعلون الخطاب المتعلق الى غيرها من الحكم وايضا انهم لم يجعلوا القيد المخرج لغيرها فى التعريف (قوله وبعضهم) اعلم ان الخطاب اما تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك او شرط ذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فاختلف اصحاب الشافعى بعد اتفاقهم على ان الاول من الحكم فنهم من لم يجعل الثانى منه فلم يجب عليه ادخاله فى تعريفه اصلا وبعضهم جعله منه لانه لما ذكر الاول وجب ذكر الثانى فنهم زاد فى التعريف او الوضع ومنهم ادخل فى الاقتضاء بتعميمه من الصريح لان معنى كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجب الصلوة والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الثانى لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ اخر والمفهوم من التكليفى ليس هذا ولزوم احدهما الاخر فى صورة لايدل على اتحادهما (قوله والمراد تدخل الاحوال اه) اراد بها الاعراض الذاتية وهى للادلة والاحكام ثلثة منها المبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام وككونها ثابتة بها ومنها ماليست

بمبحوث عنها لكن لها مدخل فى لحوق ما هى مبحوث عنها ككونها عامة
و خبر واحد و ككونها متعلقا ببعض الصبى او البالغ ومنها مالا يكون كذلك
كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وجملة اسمية او فعلية والاول
يقع محمولا فى كبرى الاقترانى و جزئى ملازمة الاستثناء والثانى يقع اوصافا
وقيودا لهما وقد يقع موضوعا وشرطا فيهما ومحمولا وجزاء فيهما واما الثالث
فمعزل عن هذا العلم (قوله وتلخيصه) اى توضيح التعريف او زبدة
ما علق عليه (قوله والمشهور فى تعريفه آه) قال صاحب التلويح
والتحقيق انهم نظروا فى تفاصيل الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة
راجعة الى الاربعة والاحكام الى الجنسية وتأملوا فى كيفية الاستدلال بها عليها
اجمالا و بيان طرقه و شرائط التوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط
كثير من تلك الاحكام الجزئية من ادلتها التفصيلية وضبطوها ودونوها واضافوا
اليها من اللواحق والمتممات و بيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم
بها اصول الفقه فصار عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها هذا (قوله
ان اسم العلم لا يطلق حقيقة عرفية الا على القواعد آه) لا لمجموع المسائل
والموضوع والمبادى على مفهوم كلى صادق على كل واحد منها او يطلق
لفظ العلم ايضا على احد هذه والمعانى الثلثة لكن حقق السيد الشريف
انه فى الادراك حقيقة و فى الملكة التى هى تابعة للادراك فى الحصول
و وسيلة اليه فى البقاء و فى متعلق الادراك الذى هو المسائل اما حقيقة
عرفية او اصطلاحية او مجاز مشهور و فى كونه حقيقة فى الادراك نظر
بناء على انه قدس سره اراد به الادراك عن دليل لا الادراك مطلقا حتى
يكون حقيقة لغوية (قوله لان المراد بالتوصل آه) كما صرح به صاحب
التلويح والتحقيق الذى يدركه ذو البصيرة ان ههنا امرين القواعد والادلة
التى احدى مقدمتيها تلك القواعد و بالاول يتوصل توصلا قريبا الى استنباط
الاحكام عن ادلتها التفصيلية وبالثانى الى النتيجة التى هى مسائل الفقه اذا
استدل به عليها ليخرج من القوة لا الى استنباطها عنها و بهذا ظهر
ان لا فائدة فى العدول الا مخالفة الراسخين فى العلم فاعرف فان الله يوتى الحكمة
من يشاء (قوله سهلة الحصول) لكونها من قبيل حمل الكلى على
الجزئى لحصولها من جزئيات موضوع الكبرى (قوله وتعريف المركب
موقوف على تعريف مفرداته) ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة

اجزائه و على تعريف الاضافة اذ هو بمنزلة الجزء الصورى الا انهم
لم يتعرضوا له للاشتهار عند الكل فى معناها اللغوى اذ لم تنقل عنه بخلاف
الاصل والفقه فانهما اشتهرا عند قوم دون قوم بالنقل فان الاضافة ان
كان مضافها مشتقا او فى معناه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار
معنى تضمنى فى المضاف مثلا دليل المسئلة واصل الفقه ما يختص به باعتبار دلالته
عليها و كونه مبنيا عليه له وان لم يكن مضافها مشتقا او فى معناه تفيده مطلقا
اى غير مقيد بصفة داخلة فى مفهوم المضاف هكذا فسره السيد وانت خبير ان
هذا لا يصح اذ لابد فى المشتق وما فى معناه من صفة داخلة فى مفهوم المضاف
و فى غير المشتق و ما فى معناه لابد من صفة غير داخلة فى مفهومه و بالجملة
ان جهة الاختصاص فى الاول معنى تضمنى و فى الثانى معنى التزامى الا ترى
ان جهة الاختصاص فى دليل المسئلة الدلالة عليها و فى دار زيد وكتابته
السكنى و التعلق مثلا والدلالة داخلة فيه والسكنى و التعلق خارج
عن مفهوم دار و بهذا ظهر فساد ما قيل ان هذا الاختصاص حاصل
فى اعجبنى كتابة زيد مع انها ليست مشتقة وما فى معناها ثم اجاب بان المصدر
مؤول بان مع الفعل فيكون فى معنى المشتق (قوله ولما توقف معرفة المضاف آه)
هكذا قاله السيد الشريف وفيه بحث انه ان اريد بالمعرفة المعرفة المكتسبة
من المضاف اليه فالتوقف مسلم الا انه ليس الكلام فيه وان اريد بها
تصوره فكما يتوقف معرفة المضاف كذلك يتوقف معرفة المضاف اليه
من حيث المضاف اليه فالاولى ان يقول ولما كان هذا التعريف منقولا
عن الامام الاعظم قدمه وان كان تقديم تعريف ما هو المقدم احق لتقدمه
كما اختاره صاحب التنقيح (قوله وكانه اراد بالمعرفة) يريد ليس المراد
بالمعرفة معناها الحقيقى حتى يتجه ما قاله صاحب التلويح انه ان اراد جميع
احكام مالها وما عليها فيلزم ان لا يكون من هو فقيه اجماعا فقيها كمالك
فانه سئل عن اربعين مسئلة فقال فى ستة وثلثين لا ادرى وان اراد جنسها
يلزم ان العالم بمسئلة من دليل فقيها بل المراد الملكة مجازا و بها يقتدر
استنباط جميعها واما قوله لا ادرى فلجواز ان يكون من تعارض الادلة
ومعارضة الوهم العقل و وجود المانع ومشاكلة الحق الباطل والعلاقة
كونها بقاء سببا لا لمطلق المعرفة بل للمعرفة الخاصة وهى ادراك القواعد
عن دليل وانما سمى جزئيات نظرا الى مسائل اصول الفقه واذا كان هذا

تعريفا لمعرفة خاصة لم يتجه ماقاله صاحب التلويح ان ذكر دليل مما لادلالة اصلا لالغة ولا اصطلاحا والقرينة تعلقها لابمعنى تعلق العامل بل بمعنى ارتباطها بمامين بعدها (قوله فان العادة اه) اقول اراد بالمعرفة الملكة لكن لابارتكاب المجاز بل بناء على مذهب من يقول ان بينهما وبين العلم ترادف فكما يراد بالعلم المحمول على اسماء العلوم الملكة يراد بالمعرفة هنا الملكة ومن ثمه قال وكانه (قوله واراد بالنفس النفس الانسانية) مطلقا سواء كانت للمجتهد اوغيره اذبها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن الة ويجوز ان يراد بها العبد نفسه لان اكثر الاحكام متعلق باعمال البدن ثم المراد بالنفس الانسانية الروح الجسمانية الحالة فى البدن لاالنفس الناطقة المجردة كما ذهب اليها الحكماء لان اهل السنة لم يقولوا بها (قوله و بمالها وماعليها) اى واراد بهما والاولى ان يقول و يراد احكام ماتنتفع به اذالاول مختص بالمجاز المرسل ولهذا قال قوله مالها وماعليها الى مايقال من ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر كما فى قوله تعالى لهاما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله دنيوية واخروية تعميم الاحكام وفيه رد لماذهب اليه صاحب التوضيح حيث قيد بالاخروى (قوله فكانه قال الفقه ملكة تصدق) لاخفاء انه لادلالة لشئ من اجزاء التعريف على التصديق فالصواب ملكة تستنبط بها فاعرفه (قوله فخرج بقيد النفس علم الله تعالى) هذا يدل انه اراد بالمعرفة معناها الحقيقى فلم يخرج بها بل خرج بالنفس وقد صرح ارادبها الملكة مجازا ففى كلامه تدافع وجمع بين الحقيقة والمجاز فالصواب فخرج بالمعرفة علم الله تعالى اه فاعرف (قوله بتقييد المعرفة) الاولى بالمعرفة (قوله وهذا الواجب مطلقا) فان قلت هذا مقيد بعدم المعرفة اتفاقا فان العارف بالله تعالى لايجب عليه تحصيل المعرفة او بالشك عند من يقول بان تحصيلها بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك فلايكون مطلقا قلت وجوبها ليس مقيدا بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكر فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الايرى ان وجوب الصلوة مقيد بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمه عرف الواجب المطلق بمالايتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر وهو اسم للجزء الذى لايتجزى عندنا وعند الفلاسفة الجوهر ماهية اذا وجدت

فى الخارج لم يكن فى موضع وان جاز ان يكون فى محل كالصورة الجسمية الحالة فى المادة والاعراض وهو موجود قائم بتحيز عندنا وعند الفلاسفة ماهية اذاوجدت فى الخارج كانت فى موضع (قوله والامور المشتركة بينهما) اى الشاملة لهما وهى الامور العامة اى مالايختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود او يشمل الاثنين كالحدوث والوجوب بالغير والمعلولية فان كلها مشتركة بين الجوهر والعرض وهذا التوقف على القانون الاسلامى لا على قانون الفلاسفة وفى اثبات الجزء الذى لايتجزى نجاة عن كثير من مضلات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم ونفى حشر الاجساد وغيرهما وقد بين فى محله (قوله وكل مايتوقف عليه الواجب المطلق) احترز به عن الواجب المقيد كالزكوة المقيدة بوجود النصاب فانها تتوقف عليه مع انه ليس بواجب اتفاقا فهو واجب شرعا فمعرفة احوال العالم واجبة اعترض بان الوجوب الشرعى اما خطاب الله تعالى اوما ترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه تعالى بشئ ولايتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشئ واجيب عنه بان المعرفة غير مقدورة بالذات بل هى مقدورة بايجاب السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسببها قال العلامة ابن الهمام فى كتابه التحرير ولا بد فى قولهم ما يتوقف عليه الواجب واجب من قيد به والا لزم الكفر قال بعض المحققين قد كثر السؤال وقل الجواب عن وجه لزوم الكفر وقال الفاضل الخيالى لزوم الكفر ليس بكفر (قوله خرج به التصور آه) الحكم يطلق فى اصطلاح الاصوليين على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفى اصطلاح المنطقية على ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والاول ليس بمراد عند المحققين والالكان ذكر الشرعية او العملية تكرارا وكذا الثانى اذالصفة ليس علما بالعلوم الشرعية بل المراد مايطلق عليه فى العرف وهو اسناد امر الى امر آخر ايجابا او سلبا وهى النسبة التامة بين الامرين اى العلم بها تصديق و بغيرها تصور والى هذا اشار بقوله خرج به التصور وهذا بناء على ان من قال ان التصور لايتعلق بما يتعلق به التصديق واما على ان من قال انه يتعلق به ايضا فلا اذ يتعلق عنده الشك والوهم بالنسبة التامة وهذا هو الحق عند بعض المحققين بشهادة

الوجدان وقد بيناه بما لامزيد عليه فى حواشى التهذيب (قوله بمعنى الاعتقاد الراجح) لا بمعنى التصديق اليقينى حتى يتجه ان اكثر مسائل الفقه مبنى على اخبار الاحاد والاقيسة وهى تفيد الظن فلا يصح اخذ العلم هنا نعم يتجه ما قاله عضد الملة والسيد الشريف ان العلم لم يطلق على الظن والتقليد فى استعمالات اللغة والعرف والشرع (قوله كوجوب الايمان) لم يقل كالايمان لانه يخرج بالشرعية لانها يتوقف عليه دون وجوب الايمان اذ لا وجوب عندهم الا بالسمع (قوله من ادلتها) متعلق بالعلم قد يتوهم انه متعلق بالاحكام لقربه وح لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة من ادلتها وان لم يكن علمه حاصلا منها فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام على انه الحاصل من الدليل هو العلم بالشىء لا الشىء نفسه (قوله بمعنى انه بنظر آه) اراد ان معنى حصول العلم من الدليل لانه يحصل منه بلا نظر فيه بل انه ينظر فى نفسه وفى احواله فيعلم منه الحكم فيخرج علم الله تعالى اذ ليس علومهم بالنظر فى الادلة (قوله وما علم) اى وخرج علم الاحكام التى علم كونها من الدين بالضرورة لا بالنظر والاستدلال فان العلم بتلك الاحكام ليس من الفقه عند الشافعية لانهم انما يسمون العلم بالاحكام فقها اذا كان حصوله بالنظر حتى ان العلم بوجوب الصلوة والصوم ونحوهما مما اشتهر كونه من الدين ضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لا يعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب والاستدلال فى التعريف وفى كلام المص رد على الامام الرازى حيث قيد فى المحصول الاحكام بالتى لا نعلم كونها من الدين بالضرورة ثم قال انه احتراز عن العلم بوجوب الصلوة والصوم فانه لا يسمى فقها بمعنى انه لا يدخل فى مسمى الفقه ولا يعد منه على ما صرح به فى قيد العملية ورد على صاحب التنقيح حيث قال التى لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانهما منه (قوله خرج به الاصول) لم يرد ان الاصول والخلاف داخلان فى العلم بالاحكام فخرجا بقيد التفصيلية بل اراد انهما داخلان فى الادلة وخرجا به لكونهما من الادلة الاجمالية كما خرج به العلم بالاحكام الشرعية الحاصل منها كالعلم بوجوب المأمور به وبهذا ظهر فساد ما قيل ان الاصول ليست علما بتلك الاحكام من ادلتها حتى يخرج به (قوله الاصل فى اللغة ما يبتنى آه) على بناء المعلوم يقال بناه فابتنى (او المجهول) فى الصحاح ابتنى دارا

وبنى بمعنى عليه غيره من حيث يبتنى عليه ولا بد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا ما يحذف لشهرة امره وبه خرج ادلة الفقه مثلا من حيث يبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا اصول والفرع ما يبتنى على الغير من حيث يبتنى عليه والابتناء كما يشمل الحسى اى كون طرفيه حسيين فيدخل فيه ابتناء البناء معنى الاساس وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر يشمل العقلى كترتب الحكم على دليله وهذا مراد صاحب التوضيح من قوله وهو ترتب الحكم عليه ثم نقل منه عن معناه اللغوى عند الاكثر الى الدليل يقال الاصل فى هذه المسئلة الكتاب والسنة والراجح يقال الاصل الحقيقة والقاعدة الكلية يقال لنا الاصل والمستصحب يقال تعارض الاصل والطارى والمناسبة مرعية والمختار عند المحققين منهم صاحب التنقيح عدم النقل الى الدليل لكونه خلاف الاصل وقلته الا انهم لا يحتاجون الى قيد الاجمال ليخرج التفصيلية كما زعم لانهم قائلون بالنقل من الاصل الى اللقبى نعم يحتاج اليه من لم ينقل اصلا نص عليه السيد الشريف ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير فيحمل عندهم على المعنى اللغوى الشامل للابتناء الحسى والعقلى ويقيد المعنى اللغوى بالعقلى بالاضافة الى الفقه وبهذا اندفع ما يقال ان المعنى العرفى اعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره (قوله ولا معنى بمبتنى العلم الادليله) هكذا فى التلويح ولما لم يصح هذا الحصر لانتقاضه بمباحث الاستثناء والنسخ والتخصيص والمعارضة والترجيح ونحو ذلك فانها ليست دليل الفقه بل ما يتوقف عليه دليله (قوله او ما يتوقف آه) ويتجه عليه الصواب ان يقول والمراد بما يبتنى هو عليه دليل الفقه او ما يتوقف عليه دليله بدون اداة الحصر اقول لا نسلم كون تلك المباحث مستند الصفة ومبتناه بل انما هو يستند على دليله وتلك المباحث انما ذكرت لتوقف دليله عليها (قوله اذا جعل لقبا يكون منقولا) اتفاقا والا لدخل الادلة التفصيلية فى معناه الاضافى مع انها ليست بمبحوث عنها عند الاصوليين وهذا توضيح ما نقل عنه وما قيل ولعل المص غفل عن اعتبار قيد الاجمالى فقد غفل (قوله ان موضوع كل علم ما يبحث عن اعراضه الذاتية) من حيث انها اعراض ذاتية له ولم يعرف اولا موضوع اصول الفقه بل عرف موضوع كل علم ليحصل العلم به اجمالا وتفصيلا

لان العلم بالخاص مسبوق بالعلم بالعام (قوله احواله التى تلحقه آه) هذا
عند المتقدمين قال السيد الشريف وهو الحق وعند المتأخرين الاحوال
التى تلحق الشئ لذاته اولجزئه الاعم كالمتحرك بالارادة بواسطة انه حيوان
اولخارج مساوله وقال السيد الشريف وهذا ليس بصحيح (قوله كالتكلم
للانسان) عدل عن تمثيلهم بالادراك له وجعله مثالا لجزئه المساوى
زعما منه ان الاعتراض المشهور بالادراك لم يلحق له لذاته واورد عليه ولايخفى
انه انما يرد على المثال بالتكلم لا عليه اذ للحس والنطق مدخل فى لحوقه
بخلاف التكلم فانه ليس للحيوان مدخل فى لحوقه ومن لم يميز محل التسامح
فقال ان فى المثال بالتكلم ونظائره تسامحا اذا العرض هذا الخارج المحمول
والمذكور فيها مبداء المحمول والتسامح انما هو فى تعريفهم بالخارج المحمول
والمراد المحمول بواسطة الاشتقاق للقطع بان اللاحق للانسان التكلم
دون المتكلم (قوله والمراد بالبحث عنها حملها على موضوع) يعنى ان جميع
محمولات مسائله محمولة على موضوعه فى الحقيقة وان كانت محمولة
بحسب الظاهر على نوعه اوعلى عرض ذاتية له اوعلى نوعه فاعرف (قوله
الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى) هذا يدل على ان موضوع الاصول
واحد والاعراض الذاتية ثابتة لمفهوم الدليل السمعى وقد قال صاحب
التلويح ان موضوعه اشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا
ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد
لا على تشارك بين اثنين اواكثر ويؤيده قوله الادلة السمعية فتأمل (قوله
فقيل انه الادلة آه) لان البحث عنها من حيث اثبات الاحكام بطريق
الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض فيكون موضوعه ثلثة (قوله قال صاحب
الاحكام الادلة) ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها
ليتمكن من اثباتها ونفيها واختار يستنبط على يستخرج تنبيها على ان
فى استنباطها منها مزيد سعى وكلفة فان الاستنباط استخراج الماء
من البئر (قوله ولم يعكس آه) وفيه اشارة الى ان ماذهب اليه حجة الاسلام
ضعيف لكن ماسنذكره يدفعه من قوله ان الاحكام لكونها مقصودة
فى الاثبات سابقة فى الاعتبار فلا ترجيح الا ان يقال انه بيان على مراد
صاحب الاحكام لكن قوله خصه بالرد يرده (قوله لكونه اقوى الوجوه)
وقد عرفت ما فيه فلا وجه للتخصيص ولم يقل اقوى الاقوال مع انه انسب تنبيها

على انه انما كان اقوى من جهة وجهه وسنده فاعرفه (قوله واما قلنا
ان الحق ذلك آه) ولابد هنا من تمهيد مقدمة وهى ان الاعراض الذاتية
للادلة نوعان الاول ما يكون مبحوث عنها وهى كونها مثبتة للاحكام
والثانى ما لها مدخل فى لحوق ما هو مبحوث عنها وهى كونها عامة
ومشتركة وخبر واحد ونحو ذلك والاحكام نوعان ايضا الاول ما يكون
مبحوث عنها ككون الحكم ثابتا بالادلة والثانى مالها مدخل فى لحوق ما
هو مبحوث عنها ككونها متعلقا بفعل البالغ والصبى ونحوه اذا عرفت
هذا فاعلم ان الجمهور جوزوا تعدد موضوع العلم الواحد مطلقا ورده
صاحب التوضيح وتبعه المص بانه غير صحيح بل التحقيق فيه المحاكمة
بان موضوع العلم انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه فى العلم اضافة
كالاثبات كما فى اصول الفقه فانه يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
والايصال كما فى علم المنطق فانه يبحث فيه عن ايصال تصور معلوم اوتصديق
معلوم الى تصور مجهول اوتصديق مجهول وكانت الاضافة مخصوصة
بان يكون بعض النوع الثانى منهما ناشيا عن احد المضافين وبعضه عن الآخر
كما فى اصول الفقه دون المنطق (قوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين) مع اتحاد
العلم لا احدهما كما ذهب اليه الامام حجة الاسلام وصاحب الاحكام ولا احدهما
مع الاجتهاد والترجيح كما ذهب اليه البعض لئلا يلزم ترجح بلا مرجح وان لم يكن
المبحوث عنه اضافة مخصوصة لايتعدد موضوع العلم الواحد والا فلا يتحد
العلم وان جوزهما القوم (قوله فقوله لان حقيقة العلم انما هى المسائل) فاتحاد العلم
واختلافه انما هو باتحادها واختلافها دليل لاستلزام هاتين الشرطيتين
لا لاستلزام الشرطيتين الاولى فقط فالواجب عليه ان يذكر قولنا وان لم يكن
المبحوث عنه مع كونه موافقا لكلام صاحب التوضيح (قوله ثم انها
الى قوله ثم ان المحمول) الحقيق لمعنى اتحاد المسائل واختلافها على وجه
يندفع عنه اعتراض صاحب التلويح وهو انه ان اريد باختلاف المسائل
مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد
كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر الموضوعات
يوجب ذلك والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة ان يكون موضوع العلم
واحدا بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح
والجسم التعليمى للهندسة فانها تشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم

المتصل القار الذات اوفى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغدية والادوية والاركان والامزجة وغيرذلك اذاجعلت موضوعات الطب فانهـا تشارك فى كونهامنسوبة الى الصحة التى هى الغاية انتهى و وجه الاندفاع باختيار الشق الثالث فالمراد باتحاد المسائل اتحاد كل من اجزائها بمعنى تناسبه التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده و باختلافها اختلاف واحدمنهما ضرورة ان ثبوت التناسب يتوقف على اتحاد كل منهما دون انتفائه فانه يحصل بمجرد اختلاف واحدمنهما (قوله ثم ان المحمولات اذا كانت راجعة آه) اراد تحقيق اربع قضايا شرطية واثباتهابعد ذكرها اجمالا وانماتعرض للشرطيتين الاخريين لاجل الاولين ولابطال مستند صاحب التلويح فاشارالى اثبات الاولى على وجه يتضمن ابطال مذهب من ذهب الى عدم تعدد الموضوع على ذلك التقدير بقوله اما انهـا ومحصوله ان تغاير اللازمين يوجب تغاير الملزومين بالضرورة وايضا ان الاضافة توجب تغاير المضافين ولايخفى ان المطلوب ليس تغاير الموضوعين بل هوتعدد الموضوع على تقدير رجوع المحمولات الى تلك الاضافة وماذكره ليس بمثبت له بل المثبت ضرورة دفع الترجيح بلامرجح فاعرف واشار الى الثانية بقوله واما اتحاد العلم ومحصوله ان الاضافة لماكانت جامعة بين المضافين توجب تناسبها التام المنافى للاختلاف اتحدت فاذا اتحدا اتحدت المسائل فيتحد العلم ضرورة ولايخفى مافى كلام المص لمن تأمل واشار الى الثالث بقوله واماعدم تعدد الموضوع ومحصوله انه لوتعدد على تقديرعدم رجوع المحمولات الى الاضافة المخصوصة لتعدد امابلااشتراك فى جامع او باشتراك فى جامع ذاتى اوعرضى واللوازم كلهـا باطلة على ماذكره بمالامزيد عليه و بهذا بطل سند منع صاحب التلويح وهوقوله و وجه التناسب اشتراكهما فى ذاتى اه واشار الى الرابع بقوله واماعدم اتحاد العلم ومحصوله ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب اختلاف العلم وان تنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية والتقدير انهـا لم ترجع الى الاضافة (قوله بل فى الا نتساب اليهـا) قال صاحب التوضيح ان البحث من الادوية انماهو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان فلا يصح قولهم ان موضوع الطب بدن الانسان والادوية (قوله يندفع عنـه اعتراض التلويح)قدعرفت انه لم يندفع الا المنع

مع السند (قوله وفائدته من حيث ترتبهـا) هكذا قاله السيد الشريف والاولى من حيث تحصل منـه كما قاله الشمنى (قوله واما الغرض ويسمى علة غائية) هكذا قاله السيدالشريف اراد انهما متحدان ذاتا واعتبارا لامختلفان اعتبارا كما هوالمشهور وقوله والعلة الغائية تعريف لهابعبارة اخرى لامن تتمة التعريف كما توهم والاولى ان يذكرقوله ويسمى بعدالتعريف الاول وماقيل ان قوله مالاجله اه تعريف بحسب وجوده الخارجى وقوله والعلة بوجوده الذهنى ليس بشئ بماقالوا ان العلة الغائية علة فى الذهن ومعلولة لمعلولها فى الخارج فارجع البصرهل ترى من فطور (قوله فلا يوجد فى افعـاله تعالى) وان جمت فوائدها اختلفوا فى تعليلها بالعلة الغـائية فذهب الاشاعرة الى انه لايجوز خلافا للمعتزلة حيث ذهبوا الى وجوب تعليلها قال صـاحب التوضيح ان افعاله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا وما ابعد عن الحق قول من قال انهـا غيرمعللة فان بعثة الانبياء عليهم السـلام لاهتداء الخلق واظهـار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليـل فقـد انكر النبوة وقوله تعـالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبـدون ونحوه على ما قلنـا (قوله اذا كان اشـار الى ان الفاء فصيحة) وفيه انه يلزم ح ان يكون انحصـاره فى المقصدين فقط فتأمل (قوله فى الفن) فيه بحث ان ادخال فى المفيدة للجزئية انما يصح لوكان الفن عبارة عن المبادى والموضوع والمسائل وقد صرح السيد الشريف بانها تسامح منهم واما اذاكان عبارة عن المسائل فقط كما هو المشهور فلافاعرف (قوله اومن الكتاب) فيه بحث ان من اماصلة المقصود او بيانية اوتبعيضية لاسبيل الى الاول لان مايقصد من الشئ يكون خارجا عنه فيلزم خروج الامور الثلثة عن الكتاب ولان الخارج هوالغاية ولاوجه لانحصارها فيها وكذا الى الثانى لان المقدمة والخطبة ان كانتا داخلتين فذكر المقصود لغو والافلا حاجة الى ذكره فتعين الثالث فيكون ادراجه احترازا عن المقدمة بل عن الخطبة وكذا البحث فى قوله لا المقصود من الفن ومن ثمه ترى شراح تلخيص المفتاح يقولون وينحصر المق من المعانى احترازا عن المقدمة (قوله اوفى الكتاب) وفيـه ان هذا انمـا يتم لواريد بالمقصود اعم من المقصود بالذات وهو ممنوع لجواز ان يريد به المقصود بالذات فيصح فى الكتاب كما يصح من الكتاب وبالجملة الاولى الفرق بين فى الفن

وفى الكتاب وبين من الفن ومن الكتاب تحكم فاعرف (قوله وخاتمة) جعلها من المقصود وقد جعلوها متمماله لا منه فاعرفه (قوله اما وحى) فى القاموس الوحى الالهام والكلام الخفى فالمراد هنا الاول لاالثانى حتى يرد ان هذا لايتناول السنة الفعلية (قوله متلو تلاه جبرائيل على رسولنا عليهما الصلاة والسلام) وقيل تعلق بتلاوته الاحكام الشرعية كحرمة مس القرآن للجنب وغيرها (قوله ان كان قول كل) الاولى اتفاق المجتهدين على انه موافق بما فى الركن الثالث (قوله والاخذ بالاحتياط) عمل بقوله عليه الصلوة والسلام وباقوى الدليلين على ماقاله السمرقندى (قوله بالسنة) وبعموم قوله تعالى ولا تنازعوا (قوله وآثار الصحابة وكبار التابعين) عمل بشبهة كونها من الحديث لاحتمال سماعهم من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وسماع التابعين بينهم (قوله خير القرون قرنى) سيد الناس اهل زمانى لما جاء فى الصحيحين خير الناس قرنى والقرن مائة سنة وهو الاصح لقوله عليه الصلوة والسلام لغلام عش قرنا فعاش مائة سنة كذا فى القاموس واما قوله عليه السلام مثل امتى مثل المطر لايدرى اوله خير ام آخره فقد قيل ان معناه لايدرى اوله خير بمشاهدة النبى عليه الصلوة والسلام وبقرب العهد منه ام آخره بالايمان بالغيب بلا قرب عهد (قوله على الكل) اى المجموع المعين نوعا من كلام الله تعالى والقرآن اشهر فيه من الكتاب ولهذا قيل الكتاب القرآن والكلى وهو المناسب لغرض الاصوليين كما ان الاول مناسب لغرض المفسرين كذا قاله المص وعلى الكلام الازلى وهو المناسب لغرض اهل الكلام فرادهم الثانى لان بحثهم آه (قوله صفات مشتركة) اراد انها ليست بذاتيات للقرآن فالتعريف بها رسم وقال صاحب التحقيق ان الاعجاز ذاتى له فالتعريف به حد حقيقى ورد بانا نعقل القرآن مع الذهول عن الاعجاز على ان الآية ومادونها ليست بمعجز فضلا عن كونه ذاتيا له والظ انه اراد بالاشتراك اشتراك كل واحد الا ان الاعجاز ليس بمشترك بينهما (قوله فاعتبر بعضهم الاعجاز آه) وزاد بعضهم بالاحرف السبعة المشهورة كما فى شرح البديع (قوله وبعضهم الانزال والاعجاز) قال ابن الحاجب الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وفيه بحث انه ان اراد تصوير مفهوم لفظ القرآن فهو صحيح وليس الكلام فيه وان اراد التميز فمشكل لان كونه اعجازا ليس لازما بينا ولان معرفة

السورة يتوقف على معرفته فيدور قوله وبعضهم الانزال والاعجاز آه اعتبر فخر الاسلام ومن تبعه هذه الامور الثلثة لان المقصود آه ولان كونه اصلا للاحكام لايتوقف على الاعجاز بل يتوقف عليها والمص اعتبر الانزال والنقل تواترا كما سيجىء (قوله اومقدارها) اراد به ثلاث ايات كما بين فى علم المعانى لاالحروف والكلمات حتى يردان قوله تعالى المسلمين والمسلمات الى قوله اجرا عظيما اكثر من مقدار سورة العصر والكوثر مع انه ليس بمعجز على ان عد اعجازه فى حيز المنع (قوله واقتصر بعضهم على عرف الجمهور) وتبعه صاحب التوضيح بما نقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا اورد عليه ابن الحاجب بانه ان سئل عن المصحف يقال الذى كتب فيه القرآن فيلزم الدور وعرفه بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه ثم قال صاحب التوضيح ان حاول تعريف الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان قيل ما السورة فلابد وان يقال بعض من القرآن فيدوز والابل تشخيص القرآن فى جواب اى معنى تريد منه هل الكلام اللفظى او الكلام الازلى واراد بالسورة هذه المعهود المتعارف كما اردنا بالمصحف لايرد الاشكال عليه ولا علينا وبالجملة لاوجه للعدول عنه اى عن تعريف الجمهور (قوله واورد صاحب التلويح على تعريف الجمهور) بانه ان خصص ما نقل المجموع ما نقل كما فى التنقيح لايرد عليه شىء الا انه لايناسب غرض الاصولى والا كما ذهب اليه الجمهور لايرد عليه مايرد عليه الا انه ان ابقى آه وبهذا ظهر ان قوله اقول لم يكن جوابا عما فى التنقيح كما توهم اقول اريد المركب مطلقا بل التام لانه المفيد للحكم الشرعى وغرض الاصوليين البحث عن افادة القرأن اياه الا ان افادته لما توقف على افادته المعنى بحثوا عن الخاص والعام وغيرها ولهذا اورد صاحب التنقيح ابحاث القرأن فى بابين الاول فى افادته المعنى والثانى فى افادته الحكم الشرعى وبهذا ظهر ضعف ما قاله المصنف اريد بعض منه دال على المعنى والالم يصح البحث عن مثل الخاص (قوله ان كل كلمة من القرأن قرأن حقيقة) على مازعمه ان القرأن يطلق عندهم على كل جزء منه يدل على المعنى لاحكما لعدم حرمة المس على المحدث وتلاوته على الجنب عند اكثر الفقهاء خلافا عند بعضهم فان كل كلمة قرأن حكما عنده ولا عرفا لما فى الكافى انه ان قرأ لم يلد لم يسم قارئا للقرآن عرفا (قوله وكل اية آه) اما الاول لان فلما مر واما الثالث فلما فى الكافى ان الآية القصيرة لم يتعارف

كونهـا قرأنا (قوله وعرفا) اراد العرف الشرعى وان تبادر عند الاطلاق
العرف العام فلم يخالف بما ذكروا ان القرأن غلب فى العرف العام على
المجموع المعين من كلام الله تعـالى (قوله والامام الثانى فى المشهور)
وانما قيد به لان الامام اعتبر الثالث كالامامين لان روايتهما رواية عنـه
كما فى شرح المجمـع (قوله يوافق الغرض) وقد عرفت انه لا يوافق غرض
الاصوليين (قوله الكتاب) المراد القرأن فى العرف اذ الكتاب فى اللغة اسم
المكتوب والقرأن فيها مصدر بمعنى القرأة ثم غلب الاول فى عرف الشرع
على كتاب الله المثبت فى المصاحف والثانى فى العرف العام على المجموع المعين
من كلام الله تعـالى و بهـذا ظهران فى قوله فى العرف مالا يخفى (قوله
النظم) ولما كان مظنة ان يورد بانه على ما فسره المحققون من ترتب الالفاظ
مرتبة المعانى متناسقة الدلالة على وفق ما يقتضيه العقل لا تواليها فى النطق
وضم بعضها الى بعض كيف ما اتفق او الالفاظ المرتبة بهذا الاعتبار
فلا يصدق على نحو ق وص دفعـه بان المراد ههنـا هو اللفظ الموضوع
لمعنى وقوله فان ترتيب الحروف عـلة لتقييد اللفـظ بالموضوع له والاولى فان
الحروف المرتبة او الكلمات المرتبة وانما اختـاره على اللفظ لان فى اطلاقه
على القرأن نوع سوء ادب لانه فى الاصل اسقاط شئ من الفم يقـال اكلت
التمرة و لفظت النواة بخـلاف النظم فانه فى الاصـل جمع اللؤلؤ فى السلك
ثم استعير للشعر وفيه ايضا اشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر ولا يخفى انه يلزم
ارتكاب التجوز فى التعريف فاعرف (قوله المعتبر فيـه الاستعارة اللطيفة)
قيد بها لانها تصلح ان تكون مصرحة بان شبه الحروف او الكلمات بالدرر
فى السلك ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه ومكنية مع التخييل بان شبهت
بهـا فى النفس و يثبت النظم تخييـلا و لا يبعد كون التوصيف باللطـافة
مادحا لان فى الاستعارة مطلقا مبالغة كما بين فى موضعه (قوله واما ماهو على
حرف واحد آه) جواب عما يقال ان الاستعارة لا تصح هنا لانها مبنية على التشبيه
وهو انمـا يوجد فى الحروف والكلمات لا فى الحرف مثـل ق ون اجاب بان
العبرة فى التسمية وجود المناسبة فى اكثر الافراد كما صرح به السيد الشريف واراد
بالكثير الكثير فى نفسه (قوله كالاحاديث الالهية) وهى ما اخبره الله تعالى
فى ليلة المعراج او فى المنام او فى غير ذلك فاخبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم امته
بهذه المعانى بعبارة نفسه ومن ثمه لم تكن معجزة والنبوة وان كانت من قبله

تعالى والهامه ايضا لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى الا ان الفرق بينهما
انه اذا اضافها اليه تعالى تسمى الالهية واذا لم تضف اليه تعالى تسمى النبوة
كذا قاله الطيبى (قوله لان المراد) و يجوز ان يراد ما يكون منزلا من حيث
النظم (قوله خرج به جميع ماسوى القرأن) والاولى وخرج به منسوخ
التلاوة سواء بقى حكمه مثل الشيخ والشيخـة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله اولم يبق كما قيل ان سورة الحجرات كانت بقدر سورة البقرة نسخ بعضها
و فى بيانها مباحث خاصة (قوله والعادة تقتضى بتواتر ماهو كذلك) فى اصله
وجزئه ووصفه وترتيبه ومحله اذا الدواعى متوافرة على نقـله الى ان يصير
شايعا متواترا كذا فى شرح البديع (قوله ظهر ان النقل بالتواتر شرط اتفاقا)
وذلك ان مادون التواتر لا يبلغ مرتبة العيان فلا يوجب العلم والاتقـان
و كتاب الله تعالى اصل الشرايع و به قامت الحجة فلا بد من كونه يقينا
حتى لو صلى وقرأ فيهـا ما تفرد به ابن مسعود لم تجز لفقدان التواتر فيـه
فلا يكون قرأنا وقراءته شرط فى الصلوة (قوله ان القرآآت السبع وهى
المنسوبة الى القراء السبعة) وهم نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر و عاصم
وحمزة والكسائى بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة وجهها فى العربية
وموافقة لفظها خط المصحف المنسوب الى صاحبها كملك بغير الالف الذى
نسب الى نافع وابن كثير وابن عامر وحمزة وابى عمرو و باسناد صحيح مكتوبا
فى مصحفهم بغير الالف مستقيما وجهه فى العربيـة و كمالك بالالف الذى
نسب الى الكسائى وعاصم باسنـاد صحيح ايضـا مكتوب فى مصحفهما
بالالف مستقيما وجهه فيها كذا قاله الاصفهـانى (قوله فقيل كلهـا
اى القرآآت السبع متواترة فانها لولم تكن متواترة لزم اه) بيـان الملازمة
ان بعض القرأن كملك ومالك قرأ باحدهمـا بعض القراء وقرأ بالاخر
بعضهم فاما ان يكون كل واحد منهما قرأنا فيلزم ان يكون بعض القرآآت
غير متواتر اذا التقـدير ان بعضها غير متواتر او يكون بعضها قرأنا دون
بعض وهو تحكم باطل لان كل واحد منهما مساو فى كونه قرأنا وعدمه
اولا يكون واحدة منهما فيلزم ايضا ان لا يكون بعض القرأن قرأنا وهو
باطل بالاتفاق (قوله وقيل كلها مشهورة) قال صاحب البدايع القرآآت السبع
مشهورة وقيـل متواترة وظاهره مشكل لما سيأتى من ان الشاذ اذا نقـل
بشهرة لا يعطى به حكم القرأن لما سبق من قوله لانه اه ومن ثمه لم يأت فى المتن

وانما قال ظاهره لابناء على ان يراد بالشهرة التواتر لمانقلناه بل بناء على ان يراد مشهورة فيما كان من قبيل الاداء ومتواترة فى الجوهر ولهذا لم ينقل وقيل متواترة مطلقا وقيل فى الجوهر فاعرفه (قوله واختاره ابن الحاجب) قال فى مختصره القراآت السبع متواترة فيما ليس من قبيل الاداء كالمد والامالة وتخفيف الهمزة ونحوه (قوله لانه لايخلو اه) الجواب المنع بجواز ان يكون مذهبا للناقل سلمناه ولكن منع العمل بالخبر مطلقا اواذا لم يكن خطاء الاول ممنوع والثانى مسلم ولايفيد لان هذا خطاء قطعا اذنقل قرأنا وليس بقرأن فارتفع الثقة (قوله ومن الثانى ان الوجوب اه) وهذا بناء على انه اخص مطلقا من الجواز والتحقيق ان بينهما تباينا فالجواب الصحيح ان المراد من الجواز الامكان العام المقيد بجانب الوجود ومايفيده يفيد الجواز فتأمل (قوله وقال مالك والشافعى لايجوز العمل به مطلقا) سواء نقل بطريق الشهرة اوالاحاد هكذا قال ابن الحاجب وامام الحرمين وقال امام الحرمين فى البرهان انه ظاهر مذهب الشافعى لانه اه ولانه لايجوز نقله على انه قرأن لوجوب التواتر فيه فتردد بين كونه خبرا ومذهبا للناقل فلايكون حجة قلنا كونه خبرا راجح لانه غيرقياس ليكون مذهبا ولوكان مذهباله لصرح به نفيا للتلبس على ان من اعتقد نقله حجة وقال اصحابه كونه مذهبا اولى بموافقة براءة الذمة لكونه لم يصرح بالخبرية وفى التمهيد ان ما نقل عن الشافعى خلاف مذهبه وخلافه قول جمهور اصحابه لان الشافعى قد نص على ان القرأة الشاذة بمنزلة الخبر فى موضعين من مختصره وجزم به ايضا الشيخ ابوحامد والماوردى والقاضى ابوالطيب والقاضى ابوالحسين والمحاملى وابن يونس والرافعى انتهى واما عدم ايجابه التتابع فى كفارة اليمين بقرأة ابن مسعود وثلثة ايام متتابعات فلادعائه نسخها على مافى الاتقان وغيره (قوله اراد بالشبهة دفع ماوردان دليل الطرفين قطعى) فلايصح اطلاق قوة الشبهة على ذلك الدليل لان قوة الشبهة انما تطلق عند تعارض الادلة الظنية وحاصل الدفع انه وان كان قطعيا عند المستدل لكنه عند الخصم ليس بقطعى وبهذا الاعتبار صح اطلاقها عليه (قوله ازلت للفصل) فجاز تكريرها دون تكرير الحمد لله رب العالمين (قوله من حد الوضوح) اى الظهور منتهيا الى حدا لاشكال بكسر الهمزة بمعنى المشكل او بالفتح جمع شكل بمعنى الامثال يقال اشكل الرجل اذا دخل

فى اشكاله وامثاله (قوله حتى يعد آه) الاولى حتى يعد المتمسك بها معذورا عند الاخر ولايكفر كمالايكفر المأول (قوله المجسمة المصرحين) فنهم من قال انه مركب من لحم ودم ومنهم من يقول انه نور يتلألاء كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول على صورة انسان وغير ذلك من الهزيانات الفاسدة كما فى المواقف (قوله دون المتسترين) اى يظهرون الجسم بلا كيف قال الدوانى ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لاكالاجسام وله حيز ونسبة الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفى جميع خواص الجسم عنه حتى لايبقى الا اسم الجسم وهم لايكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية (قوله وهذا آه) اى تلخيص الجواب تحقيق ماقاله عضد الملة حيث اشار الى ان المراد من قوله اما اذاقوى الشبهة اه اى اذاخفى فساد الشبهة التى حصلت عند كل فرقة من طرق الخصم بحيث لايطلع عليه الا بامعان النظر حتى يعد الخصم به صاحبها مؤولا فلا يلزم التكفير وبذلك التحقيق يندفع ما اورد به الفاضل التفتازانى على كلامه ولايحتاج الى جوابه من ان ادنى درجات الشبهة القوية ان يورث للخصم شكا اووهما له وان اورثت لصاحبها يقينا فلا يبقى الطرف الآخر عند الخصم ظنيا فضلا عن قطعيا فيلزم التكفير والاولى فلا يبقى الشبهة قوية عند الخصم فيلزم التكفير يدل عليه الجواب وجه الاندفاع ان قوة الشبهة لاتورث شكا اووهما بل تورث كون صاحبها مأولا ولذلك الفاضل ان يقول لا نسلم ان تعد قوة الشبهة صاحبها مأولا عند الخصم فاحتيج الى جواب الفاضل وليست شبهة المجسمة شبهة قوية بالمعنى المدلول حتى يتجه على جوابه ان لايكفر المجسمة لان الشبهة قوية عندها فاعرف (المباحث المشتركة ❊ فهى انه اسم اه) ولاخفاء انه ليس من تلك المباحث بل من منها التقسيمات الاربعة الا ان يحمل على الاكثر الاغلب على ان حقها ان تؤخر من الكتاب والسنة الا ان يقال ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به اليق والصق فذكر عقيبه فتأمل (قوله لاللنظم اه) الظاهر ان هذا الحصر مستفاد من لام الاختصاص فى قوله للنظم فينبغى ان يذكره بعده فاعرف (قوله المنافية للسكوت فى الافة آه) ارادبهما الباطنين بان لايريد فى نفسه التكلم اولا يقدر على ذلك (قوله لان شيئا منها لايلايم غرض الاصولى)

وهو البحث عن النظم حيث افادته المعنى والحكم الشرعى فظهر منه انه ليس
باسم للمعنى المدلول عليه بالنظم فصح تفرع قوله فظهر نعم الاولى ذكره
(قوله ولا لمجموع النظم والمعنى) فيحمل قول المشايخ اقسام النظم والمعنى
وقولهم القرآن هو النظم والمعنى جميعا على النظم الدال على المعنى للقطع
بان كونه عربيا آه ومن دأبهم التسامح فى العبارات (قوله فظهر آه) اى اذا
عرفت انه ليس باسم للنظم المجرد والمعنى المجرد للكلام النفسى لعدم الملاءمة
ولا لمجموع الامرين فظهر انه آه و بهذا علم فساد ما اورد ان الكتبة
والنقل يجوز ان يكون صفة للنظم المجرد فلا اختصاص لهما للنظم الدال
على المعنى فاعرف (قوله يجوز القراءة بالفارسية و بغيرها) اذ الاصح
ان الاختصاص بها ومن ثمه قاله صاحب التوضيح بغير العربية وجه
التخصيص اما لكونها قريبة الى العربية فى الفصاحة واما لكونها لغة
اهل الجنة كالعربية كما فى الحقايق (قوله اسم للمعنى خاصة) وذلك ان مبنى
النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لاسيما فى حالة المناجاة فرخص
فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لاتختص بالعذر قال صاحب
التحقيق ثم الخلاف فيمن لايتهم بشئ من البدع وقد تكلم بالفارسية فى الصلوة
بكلمة او اكثر غير مأولة ولا يحتمله المعانى وزاد بعضهم ولم يختل نظم
القرآن زيادة الاختلال بان قرأ مكان قوله تعالى معيشه ضنكا تنكا او مكان
جزاء بما كسبا شرا اما لو قرأ تفسير القرآن فلا يجوز بالاتفاق وعن الامام
محمد بن الفضل ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير تعمد والا لكان
مجنونا فيداوى او زنديقا فيقتل (قوله فان قيل القول آه) وفيه انه ليس
المراد كون الدفع بخصوصه هذا التعبير حتى يرد هذا على قول المشايخ
على ان تعيين الطريق ليس من دأب المناظرة ويتجه على الجواب ايضا
ان قولهم غير مشعر بان المعنى ركن اصلى الا ان يقال ان الواو فى قولهم
والمعنى بمعنى مع تأمل (قوله والمقصود آه) ان غرض المشايخ توجيه قول
ابى ح يجوز القرآن بالفارسية بان للقرأة عنده ركنين اصلى هو المعنى وزائد
هو النظم كما ان للايمان ركنين اصلى هو التصديق وزائد هو الاقرار فكما
ان الاقرار يسقط عند العذر الشرعى كذلك يسقط النظم عنده وهو
عدم مساعدة اللسان بالعربى وبما قدرناه اتضح ان الامام لم ينكر كون
القرأة اسما للنظم الدال على المعنى كالامامين وانما جوز القراءة بالفارسية

تنبيها على كون المعنى ركنا اصليا وبهذا ظهر ان السؤال الآتى من قوله
فان قيل ان كان آه غير وارد عليه حتى يحتاج الى الجواب وهذا مما خصنى الله
تعالى لله الحمد والمنة وعلى نبيه الصلوة والتحية (قوله وهو اى النظم عين القرآن
على التحقيق حيث حقق انه ليس اسم للنظم المجرد آه) بل للنظم الدال
على المعنى او جزء القرآن على التسامح حيث قال المشايخ انه اسم للنظم والمعنى
وارادوا به النظم الدال على المعنى كما عرفت ثم هنا بحث ان اريد بالعينية
او الجزئية ما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله تعالى فممنوع لما سبق من ان القرآن
عنده اسم للمعنى خاصة وان اريد بها على ما ذهب غيره فسلم لكنه لا يفيد وقوله
و عدم صدق الحد مبنى على تحقق التعريف فى زمان الامام و هو غير
ثابت فاعرف (قوله اقام الفارسية مقام النظم) ولا يلزم فى قوله تعالى
فاقرأوا ما تيسر من القرآن الجمع بين الحقيقة والمجاز لجواز ان يراد الحقيقة
و يثبت الحكم فى المجاز بالقياس و بدلالة النص نظرا الى ان المعتبر هو المعنى نعم
يحتاج الى تعميم لفظ النظم الواقع فى التعريف من الحقيقى و الحكمى
(قوله والامام حمل قوله تعالى آه) قال فخر الاسلام ان ما قاله ابو حنيفة يخالف
كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربى وقال ابو اليسر هذه مسئلة
مشكلة لا يتضح لاحد وقد صنف الكرخى فيها تصنيفا طويلا ولم يأت
بدليل شاف لاح له قال بعض الافاضل دليله ان من فى الاية للتبعيض
فكان بعض القرآن مركبا كالآية و بسيطا كالمعنى المجرد فيكون كل منهما
جائز القراءة من عجز لعموم البعض لهما ولا يخفى فى هذا تناقض لمذهب الامام
(قوله ان نوح بن مريم روى رجوع ابى حنيفه) وهو اختيار القاضى
الامام ابى زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى كما فى التحقيق ومن هذا ظهر
بطلان ما قيل ان الامام ابا حنيفة لم يجوز الصلوة بقراءة التسمية لما فيها شبهة
فى كونها اية تامة ولا اقل منها شبهة كون القراءة اسما للمعنى اذ قال الامامين
انه ليس باسم له والصواب وله (قوله وله وللسنة اربعة اقسام بحسب احوال
ترجع آه) وانما قيد به اذ القرآن بحر عميق لا ينقضى عجايبه ولا ينتهى غرايبه
(قوله لا ما قاله الشراح انه احتراز آه) لا يقال ليس شئ من القرآن
مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرعى فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز
الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهى
متعلقة بجميع عبارات القرآن فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه

الاحكام وان تعلقت بالجميع لم يثبت معرفتها به بل يثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز واما ما قاله القاآنى وهذا الا يكاد يمشى اذ ما من معنى يستفاد من الكتاب الا بهذه الطرق سواء كان ذلك حكما شرعيا اولا فلا معنى للاحتراز عنه ففيه نظر فان المراد هو الاحتراز عن تقسيم النظم والمعنى الى تلك الامور من حيث هى لا مطلقا فالاندراج باعتبار لا ينافى عدمه باعتبار كما تقرر بين اقسام المذكورة هنا (قوله والمراد آه) ولما لم يصح حمل اربعة على الاول فاراد دفعه بان الضمير راجع اليه باعتبار حذف المضاف يؤيده ما فى الثالث ويحتمل الاستخدام (قوله مستغرق آه) اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم او على سبيل البدل كما فى من دخل فى دارى اولا فله كذا واما مثل رجل فانما يدل على فرد ما بلا عينه لا على العموم على سبيل البدل كما توهم وقوله مستغرق اسم فاعل صفة لواحد وما سيأتى من قوله واما العام فلفظ يستغرق يدل على انه صفة للفظ وبه صرح صاحب التلويح والصحيح المختار ان العموم صفة اللفظ فاعرفه (قوله فهو الجمع المنكر آه) هذا على ما اختاره المحققون بخلاف ما اختاره فخر الاسلام وبعض المشايخ فانه عام عندهم سواء وجد الاستغراق فيه اولا وكذا عام عند من يقول باستغراق الجمع المنكر والمراد به اعم من ان يكون حقيقة كما فى رأيت رجلا او حكما كما فى رأيت جماعة من الرجال (قوله اورده بدل المأول) اراد ان صاحب التنقيح اصاب فى ايراد الجمع المنكر بدله مخالفا للاصوليين الا انه اخطأ فى دليله حيث لم يعدوا مطلق المأول من اقسام الوضع بل المأول من المشترك فالدليل عليه ان فى اعتبار ذلك المأول من اقسامه تكلفا وضرورة اه ولا يخفى ان هذا على ما توهم حيث اراد ان جعلهم المأول من المشترك قسما من اقسامه ليس بصحيح لان كونه مؤولا انما هو باعتبار رأى المجتهد اذ قبل اعتباره لم يسم المأول مأولا ولا يدل قوله ولم اورد المأول فيه لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار ان رأى المجتهد لما ترجح بعض المعانى المشتركة فبهذا الاعتبار يسمى مأولا فاعرفه وايضا لا ضرورة فى جعل ذلك الجمع قسما لما عرفت انه عام عند من لم يعتبر الا الاستغراق فى العام وكذا عند من اعتبر وجعله مستغرقا (قوله ثم المراد بالوضع اه) اقول ليس الشان فى تعميمه وانما الشان فى اثبات كون الوصف النوعى من الوضع اللغوى

وقد صرح شارح اصول ابن الحاجب ان النكرة المنفية من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية فلا يرد انه مجاز والتعريف للعام الحقيقى وسيجئ تحقيق الوضع النوعى فى النكرة المنفية (قوله بمعنى ان انتفاء فرد آه) هذا منطبق على ما ذهب اليه اكثر المحققين ان اسم الجنس موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها واما على من ذهب الى انه موضوع للماهية من حيث هى هى فلا فالاولى بمعنى ان انتفاء فرد او جنس كما صرح به فيما سيجئ من النكرة المنفية (قوله لان كون اللفظ) وهذا محصول ما قاله صاحب التلويح ان التصرف فى الكلام نوعان تصرف فى اللفظ وتصرف فى المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ وما اختاره مسلك الاصوليين وقد خالف فيه صاحب التوضيح وهو الصحيح لان الظهور والخفاء اما بالنظر الى الواضع او الى السامع لا سبيل الى الاول وهو ظاهر فتعين الثانى والظهور والخفاء مرتب على الاستعمال وايضا ان الانفهام يتوقف على فهم المعنى كتوقف الانكسار على الكسر وفهمه مرتب على الاستعمال وكذا الانفهام فاعرف (قوله وهو ثمانية) وهذا ما اختاره صاحب التحقيق وقال العلامة النسفى وغيره وهو اربعة ولها اربعة اخرى تقابلها او رد عليه بانه ان كانت داخلة فى تقسيم البيان وجب ان يقال وهو ثمانية والا وجب ان يقال واقسام النظم خمسة فقيل انها داخلة الا انه كان المقصود من ذكرها تتميم بيان الاربعة الاول ذكرها على سبيل التبع ولم يقل ثمانية وقيل انها غير داخلة ولم يقل واقسامه خمسة لان تقسيم النظم باعتبار معرفة احكام الشرع وبالقسم المقابل لا يحصل معرفتها وانما يحصل به اذا خرج عن حيز الخفاء والاشكال والاجمال واذا خرج عنه لم يبق مقابلا بل داخلا فى الاربعة الاول واختار صاحب التحقيق الاول لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهوره له وخفائه عليه مما يتعلق بالاعتبار الاول اربعة وبالاعتبار الثانى اربعة اخرى (قوله لان اللفظ آه) اختلفوا فى ان اقسام التقسيم الرابع هل هى اقسام للمعنى اولا بعد الاتفاق على ان اقسام التقسيمات الاول اقسام للفظ فذهب البعض الى الاول وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء قسمان للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم

الى ان جميعها للنظم بالنسبة الى المعنى اخذا بالحاصل وميلا الى الضبط واختصار المص (قوله قلنا آه) اراد ان التقسيم اما حقيقى وهو عبارة عن ضم قيود متباينة وحكمه ان لا يجتمع الاقسام فى مادة او اعتبارى وهو عبارة عن ضم قيود متغايرة وحكمه جواز الجمع بينهما والتمايز بالاعتبار وما نحن فيه من الثانى الاترى ان العيون مثلا عام من حيث يتناول جميع افراد الباصرة ومشترك من حيث الوضع للباصرة وغيرها (قوله ولم يقل اقسام) فيه رد فخر الاسلام وصاحب المنار ولعل وجه عدم الخفاء ما ذكره صاحب الكشف ان التقسيم اما تقسيم الكلى الى الجزئيات باعتبار الذات كتقسيم الحيوان الى الانسان والى غيره او بالاوصاف كتقسيم الانسان الى عالم وكاتب ولابد فيها من صدقه عليها وفى الثانى من اعتبار الحيثية ليتميز الاقسام واما تقسيم الكل الى الاجزاء ولا بد من عدم صدقه عليها وما نحن فيه ليس منها اذ لا يصح صدق هذه الامور على النظم وكونها اجزاء انتهى ولا يخفى انه يمكن ان يقال الخاص مأخذه من كذا ومرتب على كذا والمراد منه فى الشرع كذا وحكمه كذا وقس عليه الباقى تأمل (قوله ولاشتراك اقسام الاستعمال بين المفرد والمركب) اضرب هذه الاقسام فى الاثنى عشر اعنى الاربعة المختصة بالمفرد والثمانية المختصة بالمركب فصارت ثمانية واربعين ثم اضرب الاربعة اعنى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء اليها فصار المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما ثم ضربت الامور الاربعة اليها فصارت سبعمائة وثمانية وستين (مبحث الخاص) من قولهم اختص فلان بكذا اذا انفرد به وفلان خاص فلان اذا كان متفردا به والخصاصة اسم للحاجة الموجبة للانفراد عن المال وعن اسباب نيل المال فصار الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الشركة (قوله فلفظ عدل عن كل لفظ) لئلا يرد الاعتراض المشهور وهو ان كل للافراد والحد للحقيقة ولا يحتاج الى الجواب بان المشايخ لم يلتفتوا الى تكلفات اهل المنطق وبان ذكره فى التعريفات الحقيقية مستنكر دون التعريفات الاعتبارية فى الاصطلاحات المطلوبة فيها التطبيق على الافراد ولهذا عرف ابن الحاجب التوابع كل ثان (قوله وضع) لابد من قيد بوضع واحد لئلا يخرج الاعلام المشتركة (قوله الالفاظ الغير الموضوعة) سواء كانت مهملات او دالة بالطبع كدلالة اح على تأذى

الصدر او بالعقل كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على حيوة اللافظ فلا وجه للتخصيص بالدلالة العقلية (قوله حقيقى او اعتبارى) عممه ردا لصاحب التنقيح حيث قال الخاص ما وضع لكثير وضعا واحدا وهو محصور كالعدد والتثنية او وضع لواحد فالاولى ان يذكر التثنية ثم بالتعميم دخل اسماء العدد وكذا الموضوع بوضع عام لمعنى خاص دون المشترك اسما كان او فعلا او حرفا لما ذكروه ان معنى اللفظ ما وضع له فوحدته وكثرته انما يكون بتوحد الوضع وتعدده فاعرف وقال النسفى وغيره الخاص كل لفظ وضع لمعنى معلوم ثم قال انه احتراز عن المشترك فانه وضع بازاء معنى من المعانى المختلفة على سبيل الابهام على قول وقال صاحب التحقيق وعن المجمل فانه وضع لمعنى لكنه غير معلوم للسامع فتأمل (قوله فيدخل التثنية) وانما وصف معنى واحد بالانفراد ليدخله وقد عرفت انه يدخل بلا حاجة اليه (قوله يخرج به العام) فانه وضع لمعنى واحد شامل للافراد والجمع المنكر فانه وان لم يوضع الا انه ليس بمنفرد لوجوده فى كثير غير محصور بلا شمول فيكون واسطة بين الخاص والعام ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار قيد آخر وهو الخصوص (قوله او ذلك المعنى جنس) هكذا قاله فخر الاسلام وغيره الا ان صاحب التوضيح جعل مثل انسان من خصوص النوع كرجل فلا يكون عنده الا خصوص النوع وهو الاولى فتأمل (قوله وهذه الاطلاقات آه) وذلك لان غرض اهل الشرع معرفة الاحكام فالرجل نوع والانسان جنس عند اهل الشرع اذ الاول يطلق على الذكر من بنى آدم المشتركة بين زيد وعمرو وغيرهما متفقين بالاحكام والثانى على الحيوان الناطق المشترك بين الرجل والانثى والخنثى بالاحكام وغرض الفلاسفة معرفة الحقايق فالرجل يأتى فى حقيقى يمنع تصوره عن وقوع الشركة والانسان نوع كلى مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة (قوله كما لا يخفى) وجهه ان زيدا اولى باسم الخاص من رجل وهو اولى به من الانسان حيث لاشركة فى زيد اصلا وفى رجل وان كان شركة الا انها منها من انسان (قوله مع قطع النظر عن الامور الخارجية) وذلك ان الرقبة المطلقة خاص لكونها اسما لذات مرقوقة فلا ابهام من هذا الوجه وانما جاء الابهام بحسب العوارض الخارجية من كونها مؤمنة او كافرة فيوجب ظنا

وهذا لا يمنع كون دلالتها فى نفسها قطعا وكذا يرمى رأيت اسدا يرمى
لا يمنع كون دلالته قطعا على الحيوان المفترس فى نفسه (قوله يفيد مدلوله)
ولم يقل يوجب الحكم كما فى التنقيح لان الموجب هو نفس الكلام والخاص
انما هو جزؤه الا انه اراد ان له دخلا فى ايجاب الحكم قطعا عند مشايخ العراق
والقاضى ابى زيد وعند مشايخ سمرقند ورئيسهم الشيخ ابو منصور الماتريدى
واصحاب الشافعى يوجب العمل بظاهره لا القطع لاحتمال الجزء ومعه
لا يتصور القطع الاحتمال اذا لم ينشأ عن دليل لا يقدح القطع ولهذا
فسره المص بقوله على وجه اه قال القاآنى لا نزاع فى المعنى فان من قال
بالقطع اراد به نفى الاحتمال الناشى عن دليل لا نفى احتمال المجاز اذ هو
قائم اتفاقا ومن قال بعدمه اراد به نفى الاحتمال مطلقا وانت خبير بان هذا
انما يتم ان قالوا انه يفيد عدم القطع واذا قالوا يفيد الظن فاعرف
(قوله على وجه يقطع الاحتمال) اراد ان قطعا راجع الى ثلثة امور الاول
الاحتمال الناشى عن دليل والثانى المحتمل فان اسدا فى رأيت اسدا
يدل على الحيوان المفترس بحيث لا يحتمل المعنى المجازى عن قرينة ولا ارادته
لتوقف ثبوته عليها مع انه يصلح لان يراد به الشجاع اذ صلاحيته باقية
حتى لو انقطع صلاحيته كالاولين بان يقال رأيت اسدا يفترس او نفسه
يصير مفسرا واذا قيل رأيت اسدا نفسه ابدا يصير محكما اذ الاول يحتمل
النسخ دون الثانى وهذا مراد من قال حتى لو انقطع يصير محكما والثالث
بيان التفسير فان الخاص لا يحتمله وان كان يحتمل بيان التقرير نحو جاءنى
زيد نفسه وبيان التغيير عن موضعه عند قيام الدليل بطريق المجاز
كقولهم للحرة انت طالق ثنتين اعترض عليه القاآنى بان الخاص قد يكون
مبهما فى نفسه فيحتاج الى بيان التفسير كقوله تعالى فاطهروا فلا يكون
بينا حتى يؤدى الى اثبات الثابت او ازالة المزال وبهذا ظهر فساد
الجواب (قوله ثم لما ذكراه) وذلك لان من عادتهم ان يذكروا الاحكام
الفرعية بعد ذكر الاصل توضيحا له فقال واذا جعل الخلع طلاقا عندنا
وعند مالك وهو مذهب عامة الصحابة لا فسخا واليه ذهب الشافعى فى قوله
القديم وبه قال احمد وثمرة الخلاف تظهر فى انتقاص عدد الطلاق وعدمه
(قوله ان المذكور فى اية الخلع لفظ الطلاق آه) وفيه بحث لانه ان اريد به
الطلاق فى قوله تعالى الطلاق مرتان فهو لم يعلم ببيان الضرورة

وان اريد به المبين فهو ليس بمنطوق والخاص منه فاعرفه (قوله
فلا يكون بمعنى الفسخ) كما روى عن الشافعى وان كان الصحيح به فى مذهبه
انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل ببيان الضرورة الذى هو
فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام بترك العمل بالخاص
وتبعه المص وعبر عنه صاحب التنقيح بالزيادة على نص الكتاب كذا فى التلويح
وبهذا ظهر فساد ما قيل ان فى جعل الخلع فسخا ابطالا لعمل البيان
او بعمل الخاص (قوله فالاعتذار عن تركه آه) قال صاحب التلويح ذكر
فخر الاسلام من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله
تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق
بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى قوله فان طلقها الا ان يكون الاول من هذا
الباب ليس بظاهر فلهذا اقتصر صاحب التنقيح على الثانى وقد عرفت
ان الاعتذار عن تركه كان ظاهرا فلا تغفل (قوله وفى تخصيص فعلها)
عترض بانا لا نسلم انه تقرير فعله على ما سبق لم لا يجوز ان يكون فعل
الزوج فى هذه الحالة قبول ذلك كما ذهب اليه ائمة التفسير ويكون تركه
لظهوره ولو سلم ذلك يلزم ان يكون الخلع طلاقا رجعيا لان المراد من الطلاق
المذكور فى اول الاية هو الطلاق الرجعى عندهم وهذا خلاف المذهب
على ان الخلاف فيما اذا وقع المفاداة بلفظ الخلع اما لو قال انت طالق
على كذا يقع الطلاق بلا خلاف كذا قاله القاآنى (قوله كلتاهما او احديهما
خلع) ولا يصح انه ليس كلتاهما خلعا كما زعم والالزم ان لا يشرع
الخلع قبل الطلقتين عملا بموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم والطلاق
عملا بموجب الفاء ايضا فى قوله تعالى فان طلقها ولزم تربيع الطلاق
لانه ح لا يكون قوله تعالى فان خفتم بيانا لنوعيه فاعرفه ولا تغفل (قوله
عملا بموجب الفاء) وهو التعقيب والترتيب فان قيل ان الفاء فى الاية بمجرد
العطف فلا تعقيب والا لزم من اثبات مشروعية الطلقة الثلثة ووجوب
التحليل بعدها من غير سبق الافتداء الزيادة على الكتاب فى ترك العمل
بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها قلنا لو سلم فالاجماع والخبر المشهور كحديث
العسيلة (قوله بالعقد الصحيح) لا بالفاسد فانه لا يجب به المهر اجماعا
بل يتراخى الى زمان الوطئ (قوله فى المفوضة) بكسر الواو من التفويض
وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها

وقد يروى بفتح الواو وهى التى زوجها الولى بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر. وقوله لا التى زوجت نفسها بلا مهر رد لصاحب التوضيح الا ان مراده باذن وليها والا لم يكن محلا للخلاف لفساد نكاحها عند الشافعى وانما حذفه اعتمادا على ان المفوضة فى الاصطلاح هى التى اذنت لوليها ان يزوجها (قوله لنا قوله تعالى واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم) فسره صاحب الكشاف ببين لكم مايحل لكم مما يحرم ارادة ان تبتغوا على ان يكون مفعول له ويجوز ان يكون بدلا من وراء ذلكم وقال صاحب الكشف اراد بهذا ان يعلم ان العلة لا تتعلق بمحل دون محرم فذكر قدر المشترك بينهما وهو بين واما تقدير الارادة فايضاح للمعنى فلا يرد انه يشترط فى حذف اللام من ان وان كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل مثل جئتك ان تكرمنى (قوله فان الباء خاص معناه الالصاق) اراد انه معنى حقيقى لا مجازى فى القاموس الباء للالصاق ولا مشترك ترجيحا للمجاز على الاشتراك والا لم يثبت المطلوب وسيصرح فى بحث الحروف بالاشتراك (قوله وانما عدل تابعا لصاحب التنقيح عن تقرير فخر الاسلام) قال الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى مخصوص وهو الطلب وهو بالعقد يقع فنجوز تراخى البدل عن الطلب الصحيح الى المطلوب وهو فعل الوطئ كان ذلك منه ابطالا به فبطل به مذهب الخصم فى مسئلة المفوضة (قوله وههنا ابحاث ثلثة) بل اربعة وهو ان المفهوم من الباء مشروعية الابتغاء بالمال لا حصرها فيه والجواب ان تقييد الابتغاء بالمال بالباء الالصاقية المتعلقة بالتحليل يفيدان لا يحل بغير مال فالباء هى المنشاء لافادته ماذكر بلا حاجة الى اداة الحصر فتأمل (قوله وههنا كذلك) اى اتحد الحكم وهو الابتغاء المفهوم من فانكحوا وابتغوا والحادثة وهو النكاح فان المطلق والمقيد بالمال وردا فى النكاح ودخلا على ذلك الحكم المثبت لا على السبب وهو النكاح حتى لا يحمل عليه كما وهم فاعرفه (قوله محسوب عنده) لا عند ابن شهاب من اصحاب مالك اوجوب ثلثة اطهار اخر كوامل عنده فلا يصح دعوى انه لم يذهب احد الى كونه غير محسوب تأمل (قوله لان بعض الطهر ليس بطهر) والا لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل اقل ضرورة اشتماله على ثلثة اطهار واكثر بحسب الساعات (قوله فان قيل قد اوجبتم) اراد ان التأويل بالاطهار كما يبطل موجب الخاص كذلك التأويل بالحيض

يبطله الا ان الاول بالنقصان والثانى بالزيادة وايضا قلتم فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهرين وبعضا فيبطل موجب العام بالنقصان مع انه عندكم قطعى الدلالة والجواب ان تلك الزيادة ثبت ضرورة والثابت لضرورة العمل بالنصوص لا يعد زيادة كتخلل الاطهار والحيض بين الثلثة على ان الكلام انما كان فى الطلاق المسنون ويعرف عدة الطلاق الغير المسنون بدلالة النص والاجماع وايضا بان الحيضة لما لم يكن متجزية لكونها اسما لما يتخلل بين الطهرين من الدم لم يحتسب مايقع فيه الطلاق والا لزم مضى بعض العدة قبله انه معقب له والجمع المنكر ليس بعام على المختار على ان طلاقه على شهرين وبعض لدليل والعام من حيث هو هو يتناول افراده قطعا (قوله ذلك بالنظر الى لفظ القرء) فان عادة العرب شاعت من ان المعدود اذا كان مؤنثا واللفظ مذكرا او بالعكس يجوز الوجهان لكن اعتبار اللفظ عندهم اولى كذا قاله السراج الهندى وما قيل ان هذا فيما اذا ذكر لفظ الشخص مثلا مرادا به المرأة اولفظ النفس يراد به الرجل ليس بشئ (قوله واختلفوا) بعد الاتفاق على ان الثانى يهدم الثلث فينبغى ان يقول اواثنين (قوله فذهب بعضهم) وهو العبادلة الثلثة الى الاول وجهه انه لو لم يهدمه لم يثبت حلا جديدا ضرورة لكن اثبته باشارة حديث العسيلة واللعن وبدلالته (قوله لاقبله اذ لا وجود للغاية قبل وجود المغيا) الا ترى انه لو حلف ان لا يتكلم فلانا فى رجب حتى يستشير اباه فاستشاره قبل دخول رجب لم يكن معتبرا فى حق البر حتى لو كلمه فى رجب قبل الاستشارة حنث لان اليمين يوجب تحريم الكلام بعد دخول رجب الى غاية الاستشارة فالاستشارة وجودها وعدمها قبل دخول رجب بمنزلة واحدة (قوله ونحن نقول) جواب عن الوجه الثانى بانا لم نثبت اللازم بالاية ليلزم ترك العمل بالخاص بل اثبتناه باشارة آه كما مر ومن لم يحم حول المقام فقد قال مالا ينبغى بالمرام (قوله رفاعة) بكسر الداء وبالفاء والعين المهملة (قوله فتزوجت بعبد الرحمن بن زبير) بفتح الزاء وكسر الباء بلا خلاف (واشارت الى هدبة ثوبها) بالضم وبالضمتين خيوطه فى اطرافه واحدة هدبة يقال بالتركى سچق والتشنيه من جهة الاسترخاء والضعف (قوله فقال لا حتى تذوقى) روى انها لبثت ماشاء الله تعالى معه ثم رجعت فقالت انه قد مسنى فقال عليه السلام لها كذبت فى قولك الاول فلن

اصدقك فى الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتت ابى بكر فقالت ارجعنى الى زوجى الاول فقال قد عهدت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لك ما قال فلا ترجعى اليه فلما قبض ابو بكر قالت مثله لعمر فقال ان اتيتنى بعد مرتك هذه لارجمنك فنعها كذا فى الكشاف والعسيلتان كنايتان عن العضوين لانهما مظنتى الالتذاذ وانما صغرتا بالتاء لان الغالب على العسل التأنيث وقيل انما انث لانه اريد العسلة وهى القطعة منه كما يقال للقطيعة من الذهب ذهبة وفى ذكر الذوق اشارة الى ان الشبع وهو الانزال ليس بشرط وكذا التصغير اشارة الى ان القدر القليل كاف (قوله واشارة) قال العلامة النسفى وغيره وفى ذكر العود دون الانتهاء الذى يدل عليه حتى تنكح اشارة الى التحليل لان العود هو الرجوع الى الحالة الاولى وهى كانت حلا فصح ان العود حل وعند الذوق ثبت العود وهو الحل باشارة النص وهو حادث فلا بد له من سبب ولا سبب سوى الذوق وايضا ان النبى عليه السلام علق العود بالذوق وتعليق الحكم على المشتق دليل على علية مأخذه فيثبت الحل الحادث اذ حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول (قوله فظهر الفرق) وذلك ان الغاية فى آية النكاح بمعنى العقد الصحيح لا الوطئ كما اختاره القدماء والا لم يفرق وهو لا يثبت الحل الحادث لانه لا يستلزم الوطئ فاذا انتهى عدم الحل اليه لا يستند اليه الحل وان لم يكن بينهما واسطة لانه له سببا آخر وهو الوطئ بخلاف الغاية فى الحديث وهو الذوق فان عدم العود اذا انتهى اليه يستند اليه الحل الحادث ضرورة انه ليس له سبب قريب غيره وبهذا سقط ما قيل ان فى الاية ايضا اشارة الى كونه محللا له لانه تعالى غيا الحرمة بالزوج الثانى فاذا وجد انتهى الحرمة فاذا انتهى ثبت الحل اذ لا واسطة وهذا الحل حل حادث قطعا ليس مثل الحل الثابت بالسبب السابق يستند الى الزوج الثانى بالضرورة (قوله فانه عبارة فى ذمهما) لا فى كونهما ملعونين عن رحمة الغفار لانه ليس باليق بمنصب الرسالة فانه لم يبعث لعانا اما مذمومية المحلل وخساسته فلمباشرة هذا النكاح بدليل قوله عليه السلام الا انبئكم بتيس المستعار واما مذمومة المحلل له فبمباشرة ما تنفر عنه الطباع من عودها اليه بعد مضاجعة غيره اياها واستمتاعه بها (قوله وهو معنى الدلالة) لانه المحلل حقيقة فمن يثبت الحل كالمحرم فمن يثبت الحرمة ولا شك انه يفهم منه لغة

دخول الزوج الثانى ولو بقرينة اللعن فاعرفه (قوله فان قيل مح) اى اذا كان هادما للحرمة الحقيقة بالدلالة يلزم اثبات الثابت وهو محال والحل هنا ثابت لان زواله معلق بالثلاث فقبله لا يثبت شئ منه لان اجزاء الحكم تتوزع على اجزاء العلة والشرط واعتبر فى الوضوء وغيره اقول ان المحال انما هو اثبات الثابت بسببه الاول وههنا ليس كذلك الا ترى انهم جوزوا تحصيل شئ الحاصل بطرق شتى (قوله تداخل العدتين آه) وصورة المسئلة مذكورة فى باب العدة من الدرر وغيره (قوله بالاتفاق) خلافا لسعيد بن المسيب فان مجرد النكاح كاف عنده بلا وطئ استدلالا بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقد صح رجوعه كما فى البزازية لكنهم اختلفوا فى ان وجوب الوطئ بالكتاب او بالسنة المشهورة فالاكثر على انه بالسنة وطائفة على انه بالكتاب ايضا متمسكين بان النكاح فى الاية حقيقة فى الوطئ (قوله ولو جاز ذلك لجاز آه) واللازم باطل فانه خلاف اللغة والاستعمال ولا يناسب آداب القرآن فلا يجوز حمل افصح الكلام عليه واما تسميتها ذاتية فليست بطريق المجاز لانه اسم لتمكين المرأة من الوطئ الحرام ولهذا لا يصح نفى الزنا عنها اذا زنت (قوله قيل وبطلان عصمة آه) ولا بد من تحرير محل الخلاف ان حكم السرقة عندنا القطع ونفى الضمان عن السارق حتى لو هلك المسروق عنده قبل القطع او بعده او استهلكه لا يضمن لبطلان العصمة وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة يضمن بالاستهلاك وعند الشافعى القطع وهو لا ينفى الضمان (قوله بمعنى مخصوص وهو الابانة) عن الشئ ولا ينبئ عن ابطال العصمة بل فيه اعتبارها اذ القطع كان لها (قوله فقد وقعتم فى الذى ابيتم) من ترك عمل الخاص بالرأى او بالخبر الواحد مع ان فيه ترك العمومات الدالة على الضمان والجواب عنه انا ما ابطلنا العصمة استدلالا بالقطع ليتجه ما قلت وانما ابطلناها بخاص آخر مقرون وهو جزاء بما كسبا وذلك لوجوه ثلاثة الاول ان الجزاء المطلق اسم لما يوجب الله تعالى بمقابلة فعل العبد وذا يدل على خلوص وقوع الجناية على حقه ومن ضرورته تحول العصمة ولا ضرورة فى الملك لان العصمة صفة للملك والملك صفة للمالك ولان بقاء الملك لا ينافى حرمة عينه كعصير المسلم اذا تخمر فلا ضرورة فى انتقاله والثانى ان تسمية القطع جزاء يدل على كماله وكماله يستدعى كمال الجناية ولا كمال مع قيام العبد لانه لو قام

حقه يصير حلالا لعينه حراما لغيره كالمغصوب للغاصب فيؤدى الى انتفاء القطع وما يؤدى الى انتفائه فهو المنتفى والثالث ان لفظ الجزاء اشارة الى الكمال فيكون القطع كل الموجب فلو اوجبنا معه الضمان يصير بعضه فكان نسخا لما هو ثابت بالنص (قوله فان قيل النص جعل القطع آه) يعنى ان الاحتجاج بهذا الحديث لايصح لانه يستلزم نسخ بعض موجب الكتاب وذا لايجوز بخبر الواحد فتعين الاحتجاج بقوله تعالى جزاء بما كسبا والجواب لانسلم ان جميع الموجب القطع بل المناسب للموجبية الضمان فقط لان القطع انما كان لعصمة المسروق لالنفى الضمان كما هو مذهب ابى حنيفة رحمة الله عليه فجعل انتفائه من الموجب من فساد الوضع ولو سلم ان الانتفاء من الموجب لامنه فان اريد بالنص فى كلام السائل قوله تعالى فاقطعوا كان استفادة كون القطع جميع الموجب من قوله تعالى فاقطعوا بسبب التخصيص بالذكر لانه كان خاصا والتخصيص بالذكر لايدل على الانحصار وان اريد به قوله تعالى جزاء كان هذا كلاما آخر غير ما نقله فخر الاسلام عن الشافعى والحال ان مقصود السائل تصحيح ما نقل عنه وانت خبير ان مقصوده دفع حجية الحديث فى نفى الضمان لا التصحيح (قوله وبالجملة هذا الكلام) اى جواب فخر الاسلام عن ايراد الشافعى لايخلو عن تكلف ولهذا مرضه (مبحث الامر) (قوله والاول اشرف) فيه اشارة الى انه من التقدم بالشرف كما ان فى الوجه الثانى اشارة الى انه من التقدم بالعلية وايضا ان ماثبت بالامر اشرف اذ الايمان والعبادات ثابتان به وان الوجوب اقدم من سائر الاحكام اذ اول تكليف يتوجه الى المكلف اما معرفة الله تعالى واليه ذهب الاكثرون ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ولانه يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات واما النظر واليه ذهب بعضهم ومنهم الاستاد ابو اسحاق الاسفرائنى لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله ولان المعرفة موقوفة عليه فيكون ماثبت به الوجوب وهو الامر وهو اقدم (قوله على ما هو المختار) اعلم ان بعضهم ذهب الى ان قوله تعالى كن فيكون مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد اعنى امر المطاع بالمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة

عمل واستعمال آلة وليس هنا قوله ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد اجرى سنته فى تكوين الاشياء بان يكونها بقوله تعالى كن فيكون ان لم يمتنع تكوينها بغيره والمعنى يقول الله لشئ كن فيكون والى هذا اشار بقوله على ما هو المختار (قوله وهو لفظ) ولما كان البحث عن الشئ مسبوقا بتصوره ابتداء بتعريفه ولا نزاع فى ان الامر يطلق على الصيغة وقد يطلق على التكلم به وعلى هذا يشتق منه الفعل وغيرها مثل امر يأمر وكذا اللفظ فاختار بعض الاصوليين الاول وهو المناسب لغرضهم واختار بعضهم الثانى فقال الامام الرازى الامر طلب الفعل على سبيل الاستعلاء وابن الحاجب هو اقتضاء فعل غير كف لانه لما كان العمدة فى الكلام عند الاشاعرة هو النفس عرفوا الامر على ما هو النفسى الذى لا يختلف بالاوضاع واللغات ليعلم ان اللفظى هو ما يدل عليه من اى لغة كانت وتعريف المص يحتمل الامرين الا ان قوله ومنه الامرين والثانى وعلى هذا كان لفظ بمعنى ملفوظ (قوله احتراز عن نحو الفعل) اى فعل النبى عليه السلام واشارته بالقول فانهما ليس بامر كذا فى كشف الاسرار وفيه رد على من قال ان الامر مشترك بين الصيغة والفعل وسيجئ ثم قوله احتراز مبنى على مذهب النحاة ان الجنس والفصل اذا كان بينهما عموم من وجه جاز الاحتراز بالجنس الا انه رد بان الاحتراز عن الشئ فرع دخوله تأمل (قوله كما سيأتى) فى قبيل قوله ومنه النهى وسيأتى منا (قوله ولم يقل يطلب) لانه لو قيل لانتقض التعريف بتلك الصيغ اذ من شانها طلب الفعل بها وهذا مبنى على ما قيل ان المتبادر من المضارع القوة الا انه مخالف لما قالوا من ان المتبادر من نحو زيد يصلى الحال على ان فيه بحث بانه ان اريد بالشان من حيث الاستعمال مع القرينة فمم وان اريد مع قطع النظر عنه فسلم لكنها من الافراد تدبر (قوله او الاباحة) وهذا مخالف لما قال اهل المعانى ليس فى الاباحة طلب الفعل اصلا اذ لابد فى الطلب رجحان احد الطرفين الا ان الاصوليين لما اختلفوا فى ان اسم الامر حقيقة فى الطلب الجازم او مطلق الطلب جازما او راجحا او مساويا فذهب الجمهور الى الاول والبعض الى الثانى منهم الكعبى كذا فى التلويح وغيره صح قوله خرج به آه وبهذا ظهر بطلان ما قيل الحق ان لا طلب فى الاباحة (قوله خرج

اللفظ الموضوع للاخبار) سواء استعمل فيه وانما جاء الطلب بخصوص مادته مثل اطلب منكر الفعل اذ لا دلالة فى لفظ اطلب على طلب الفعل لا بوضعه بل بخصوص مادته او فى الانشاء مثل رحمه الله تعالى و بهذا التحقيق ظهران ماقيل اراد المص خرج به اللفظ اذا استعمل مجازا لانشاء طلب الفعل فانه لايسمى امرا فلايرد انه قدخرج بقوله طلب الفعل بلاحاجة الى قوله لوضعه ليس على ماينبغى (قوله فانطبق التعريف على المعرف) نوقض جمعا بقوله تعالى وذروا البيع وقوله عليه السلام دعى الصلوة ايام اقرائك اذهما ليسا لطلب الفعل بالطلب تركه ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهى عنه والحائضة منهية عن الصلوة و بكف واتركه ومنعا بنحو لا تكف ولاتترك فتأمل (قوله ولم يشترط العلو) ليدخل فيه قول الادنى اراد به المقول لا المصدر قال عضد الملة واشترط الاستعلاء كما هو رأى ابى الحسن ولم يهمل هذا الشرط كما هو رأى الاشعرى و لم يشترط العلو كما هو رأى المعتزلة لزمهم الادنى بامر الاعلى انتهى و يمكن ان يقال ان المعرف هو الامر الذى يجب امتثاله ولايحسب ذلك الا اذا كان الامر اعلى رتبة فقول المص فقول فرعون جواب عمن لم يشترط الاستعلاء واستدل به وفيه رد لماقال عضد الملة الحق انه لايشترط الاستعلاء لقوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون قال الهندى الحق ان الاستعلاء شرط دون العلو اوجود الامر كقوله تعالى حكاية عنه ماذا تأمرون تأمل (قوله والمشهور آه) و الفاصلة بمعنى الواصلة والمعنى و المشهور فى تعريف الامر عبارتان احدهما قول القائل لمن دونه والآخر قول القائل لغيره استعلاء افعل ورد بان الامر قديوجد من الادنى الى الاعلى و بان من قال لغيره استعلاء افعل يقال انه امره وان كان ادنى مرتبة واجيب بمنع كونه امرا عندهم لغة وان سمى عرفا وقد سبق منا الجواب عنه (قوله الاول آه) قال القاآنى المراد من القول معناه المصدرى لا المقول كما خطر ذلك فى بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر لا الامر ولا خفاء ان الحق ما قدمناه فى تعريف الامر (قوله وان اريد المقول آه) اقول انه صفة لقول لكونه علم جنس فيحترز عن سائر المقول من غير الامر واجيب عنه بانه بدل او عطف بيان وفيه مالا يخفى (قوله وان اريد الامر على اصطلاح العربية) قال القاآنى ان المراد كل قول يدل على طلب الفعل بنفسه

سواء كان عربيا او غيره فاندفع ما قيل انه غير مانع لان هذه الصيغة قد يكون للتهديد وقد يصدر من النائم كما اندفع ماقيل انه غير منعكس بان الامر قد يوجد بدون افعل بان يوضع له لفظ آخر كجرب و حاب و يعبر عنه بلغة اخرى لا يقال التجوز فى التعريفات مما يجب الاحتراز عنه لان ذلك فيما لايكون المراد عنه ظاهرا اما عند ظهوره فلا انتهى وقوله وان اريد الطلب على سبيل الجزم اه انما يرد اذا اتفق الاصوليون على الجزم فى الطلب وقد ذهب بعضهم الى ان اسم الامر حقيقة فى مطلق الطلب فاعرف (قوله قديكون للتهديد آه) اراد كل واحد من التعريفين ينتقض بكل واحدة من الصيغ الكائنة اوالصادرة من النائم ومن قال قد يكون ناظرا الى سبيل الاستعلاء وقوله تصدر ناظرا الى قوله لمن دونه فلم يتنبه رواية لما مر ودراية فتنبه اذ بكل اعترض على كل وليس بداع الى التخصص (قوله وشئ منهما لايسمى امرا) هكذا وقع فى اكثر الكتب قال صاحب التلويح فان قيل رد على عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا وحكاية عن الامر المستعلى فانه امر وليس بطريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لايعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته فتأمل (قوله الثالث ان المراد بافعل مبهم آه) لا يخفى انه اتفقوا على ان المراد به الماهية النوعية التى هى طلب الفعل وهذه ظاهرة والاختلاف فى طريق الارادة من افعل لا المراد منه فاعرف (قوله اى المراد بالامر آه) لم يرد بالامر ههنا مسماه كما هو المتعارف فى الاخبار عن الالفاظ ان تلفظ بها والمراد بها مسمياتها بل لفظة الامر وهو امر كما يقال زيد مبتداء وضرب فعل ماض وفى حرف جر وفى تفسيره اشارة الى استخدام وحذف حرف الجر مع انه سماعى فى غيران وان والاولى و يختص المراد بالامر (قوله فان المفهوم آه) اذ تعليق الحكم بالوصف المشتق مشعر بالعلية واضافة امره ليس للعهد اذ لم يكن هنا معهود فيكون عاما او مطلقا و على كلا التقديرين يتم المطلوب وهذا اقرب من قول صاحب التوضيح حيث قال فاما المفهوم منه خوف اصابة الفتنة اوالعذاب بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غيره خوف الفتنة اوالعذاب انتهى لانه استدل بقوله تعالى فليحذر وهو اول المسئلة (قوله اى تقصر الصيغة

على ذلك المراد) اشارة الى ان الباء دخلت على المقصور جعل التفتازانى هذا الاستعمال عربيا وغالبا والسيد السند مجازا مشهورا قريبا من الحقيقة العرفية فى التميز اومضمنا بمعنى التميز واما اذا دخلت على المقصور عليه فجعل هذا الاستعمال عرفيا والسيد الشريف اصليا ثم اعلم ان اللفظ قد يقصر على المعنى كالترادف وعلى العكس كالمشترك وعليهما كما فيما نحن فيه ولهذا عدل عن لازمه كما فى المنار والبزدوى الى خاصة (قوله بحيث لايفهم من غيرها) والمراد بالغير الفعل بقرينة تعريفه على هذا الاختصاص والا لم يصح قوله وهو الوجوب فيكون القصر اضافيا ومثله شايع خصوصا مع القرينة وبهذا يسقط ان الوجوب قد يفهم من مثل قوله تعالى كتب عليكم الصيام (قوله والاجماع) قال صاحب التلويح واما دلالة الاجماع فلا تفاق اهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وايضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والمص ذكر هذا وترك الاول مع ان كلا منهما مزيف اذ لايصح دعوى الاجماع فى مخالفة الكثيرين فاعرف (قوله والمعقول) استدل اكثر العلماء على اختصاص الاول بان الوجوب كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان النقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعل الصيغة للاباحة او الندب لا للوجوب جعل النقص اصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثبات اللغة بالرأى فسر المعقول ردا لهم وقوله فان المولى يعد عبده بيان للاستفادة (قوله ولان الاصل آه) ولاخفاء انه اراد ان الاصل ان لايفهم المقصود الامن لفظه فلو فهم من غيره لم يكن اصلا لما تقرر ان الاصل كون اللفظ على قدر المعنى حذو النعل بالنعل ومن ثمه قالوا ان الترادف والاشتراك اللفظى خلاف الاصل فلو فهم الوجوب من غير الصيغة وهو الفعل لكانت قاصرة عنه ولم ينحصر فيها وفيه نظر ان القائلين بكون الفعل للايجاب لايدعون كونه موضوعا له حتى ينافى الحصر بل يقولون يجب علينا اتباع النبى عليه السلام فى افعاله للدلائل الدالة عليه فاعرفه وايضا يفهم من كلامه ان الاشتراك اللفظى اصل ولو حمل قوله ولان الاصل اه على ما تقرر مع قطع النظر عن تفسيره لاندفع هذا وكان استدلالا على الاختصاص الاول ايضا (قوله كصيغ الماضى آه)

فيه بحث انه ان اريد بالصيغ صيغ الافعال فلا نسلم اختصاص الازمنة بها كيف قال بعض المحققين لاخلاف عند الاصوليين فى ان اسمى الفاعل والمفعول فيما لم يقع كالمستقبل مجاز وفيما هو واقع كالحال حقيقة وكذا فى الماضى عند الاكثرين وان اريد بها الاعم فلا يفيد تأمل (قوله فلا يكون المندوب) والاولى ان يذكر المباح فانه عند الكعبى مأمور به (قوله والجواب) حاصله ان كلية الكبرى انما يتم على من يجعل الامر للطلب مطلقا واما من خصصه بالجازم كما هو مذهب الخصم فلا وفيه بحث اما اولا فلان هذا انما يتم على من يقول بالاشتراك المعنوى واما من يقول بالاشتراك اللفظى فلا واما ثانيا فيجوز ان يكون الدليل المذكور تحقيقيا لا الزاميا وفى هذا الجواب تنبيه على ان لايصح كون الخلاف بينهما لفظيا تدبر (قوله وذهب الكرخى آه) وهذا مختار المص واستدلوا عليه بالقياس الاستثنائى فقوله تعالى افعصيت امرى اى تركت موجبه دليل الملازمة والمعصية كانت سببا للعقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها والعقاب بالنار لايكون الا فى ترك الواجب فلا يكون المندوب مأمورا به لا يقال ان الآية حكاية حال فلا تعم اولعله امره بلغة غير لغة العرب يكون الامر فيها متعينا للوجوب وآية العقاب مختصة بالكفار لانا نجيب بانه رتب فعل المعصية على مخالفة الامر مطلقا فيكون مخالفته هو المقتضى للعقاب وبان المراد بالخلود المكث الطويل فان قلت ان من ذهب الى ان الصيغة حقيقة فى الوجوب مجاز فى غيره استدل بهذه الآية ايضا فما وجهه قلت ان امر يطلق عليها كما يطلق على الوجوب ولكل وجهة وبهذا سقط ما قيل ان الخلاف فى صيغة الامر كافعل ونحوه لا فى لفظ الامر فلا يكون الدليل واردا على المدعى ثم لاخفاء ان هذه الملازمة انما يتم على رأى من يخصص امرا بالطلب الجازم واما على من يعممه فلا يسلمها ويحمل الامر فى الآية على الايجاب ولو قيل ان هذا الدليل تحقيقى لم يبق وجه لرجحان الثانى على الاول (قوله ولان السواك آه) لو كان المندوب مأمورا به لكان السواك مأمورا به لكن اللازم باطل لانه مندوب وقوله وايضا دليل آخر لبطلانه لا دليل ثالث كما ظن ولذلك غير الاسلوب ولاخفاء ان بطلانه انما يتم على رأى المخصص واما على رأى المعمم فلا يسلم ولو قيل انه تحقيقى لم يبق وجه لكون الثانى مختارا ولما توهم فخر الاسلام مع كونه فى هذه كعب الاحبار لم يصرح

بكون المندوب غيره فقال واعلم اه (قوله فلا يكون موجبها) اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى موجب الصيغة المطلقة فذهب اصحاب الحنفية وجمهور الشافعى وجماعة من متكلمى المعتزلة الى انه الوجوب وهو الحق الا انه عند مشايخ العراق وجوب العمل والاعتقاد قطعا وعند مشايخ سمرقند منهم الشيخ ابومنصور وجوب العمل لا الاعتقاد على طريق التعيين بل يعتقد على الابهام انما اراد الله من الايجاب والندب حق وذهب ابوهاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو احد قولى الشافعى الى انه الندب وذهب بعض اصحاب مالك الى انه الاباحة وذهب بعضهم وهو احد قولى الشافعى الى انه الوجوب والندب وذهب الشيعة الى انه الوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب بعضهم الى انه الطلب جازما كان او راجحا فعلى هذا يكون الصيغة مشتركة معنى بين الوجوب والندب وذهب المرتضى الشريف من الشيعة الى انه الاذن فى الفعل فعلى هذا يكون مشتركة معنى بينهما وبين الاباحة وذهب السريج فى التعيين عند الاستعمال وعندهما فى تعيين الموضوع له اذا عرفت هذه المذاهب فتخصيص الندب بالمذهب الثانى والاباحة بالثالث ليس بجيد فاعرفه (قوله وادناه الندب آه) المتعين اباحة وفيه تنبيه على ان هذا البعض لم يشترط فى طلب الفعل الرجحان كما اشترط من ذهب الى ان موجبها الندب حتى يتجه ان الصواب فى الاستدلال لانها الاذن بوجود الفعل وادناه الاباحة وقد عرفت ان الاصوليين اختلفوا فذهب بعضهم الى ان اسم الامر حقيقة فى مطلق الطلب (قوله والاحتمال يوجب التوقف) لا التأمل حتى يترجح المعنى المراد كما فى حكم المشترك الى ان يتبين المراد من المجمل اذ الاشتراك اللفظى قسم من المجمل عندهم كذا فى التحقيق (قوله ونحن نقول آه) ولاخفاء انه لاحاجة الى هذا بعد الاثبات بالادلالة الثلثة على ان فيه ترجيح اللغة بالرأى كما عرفت تأمل (قوله اذ لاقصور فى الصيغة) لعدم قرينة مانعة ولا فى ولاية المتكلم كما فى الدعاء والالتماس (قوله متعلق بقوله ولا اباحة ولا توقفا) ولا ندبا ولاخفاء انه لايفهم اصلا من المتن بل فهم منه تعلقه للثلثة وقد اعترف فيما سيأتى من قوله والندب والوجوب زيادة فافهم مع ان بعض اصحاب الشافعى قال انها للندب بعد الحظر كالامر لطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة كما فى قوله تعالى وابتغوا من فضل الله

ومن هذا قال سعيد بن جبير اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشئ وان لم يشتره (قوله اعلم ان القائلين آه) واما القائلون بانه للندب او الاباحة والتوقف قبل الحظر فانهم قائلون بعده كذلك كما فى التحقيق (قوله وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله) هذا وماسبق من قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا الآية من الشواهد لامن الامثلة حتى يقال انها لايثبت القاعدة الكلية قال الامام السرخسى هذا الامر للايجاب على ماروى عن رسول الله عليه السلام انه قال طلب الكسب بعد الصلوة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا فى الارض وابتغوا من فضل الله (قوله لعاد الامر على موضوعه) اى على الوجوب بانقلاب المنفعة الى المضرة لانهم يأثمون ويعاقبون على الترك (قوله عند المداينة والاشهاد آه) قال الله تعالى اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه واشهدوا اذا تبايعتم وانما حمل الامر فى هذه الآية على عدم الوجوب لانه ورد لارشاده الى ماهو الانفع فلا يصير حقا علينا بعدما شرع حقا لنا (قوله قلنا الامر آه) اراد ان الامر بعد الحظر كما ورد للاباحة ورد للوجوب كالامر بقتل شخص كان حرام القتل بالاسلام او بعقد الذمة بارتكاب سبب موجب للقتل كالردة وقطع الطريق والزنا والقتل بغير حق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل اسقنى بعد ماقال له لاتسقنى فلا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهى الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة مطلقا بالاتفاق كما فى التحقيق (قوله ولا يكون الفعل آه) اراد انه اذا نقل عن النبى عليه السلام فعله فان كان بطبع كالاكل والشرب او بسهو كالزلات او بالمخصوص به كوجوب الضحى والسواك والتهجد وتزوج الزيادة على الاربع فلا ايجاب اجماعا وان كان من بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما ويتممه الى المرفقين فانه بيان لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم يجب علينا اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز ان يقول امرنا النبى عليه الصلوة والسلام بكذا وهل تجب علينا اتباعه ام لا فقال بعضهم نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار (قوله كما ذهب اليه ابن السريج آه) وهذا وقوله حتى فرعوا عليه كونه موجبا صريح فى ان من ذهب الى ان الامر مشترك معنى لم يقولوا بكون الفعل موجبا وصريح

٧ وهو اسم الكتاب الذى هو شرح للمنار منه

كلامهم انهم يقولون به قال فى محول العلماء ٧ ان الامر على القولين حقيقة
فى الفعل كما فى الصيغة فما يدل على انه للايجاب يدل على ايجاب الفعل
لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب وقال صاحب التلويح والتحقيق
وغيرهما ان القول بكون الفعل للايجاب فرع على كونه امرا فالصواب
ان يقول كما ذهب اليه من قال ان الامر مشترك لفظا ومعنى (قوله اعلم ان علماء
الاصول آه) قال القاآنى لاخلاف فى ان لفظ الامر بمعنى طلب الفعل
من الغير حقيقة فى الصيغة وانما الخلاف فى انه هل يطلق بهذا المعنى
على الفعل حقيقة ام لا فذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الاصوليين الى انه
مجاز واستدلوا بان الصيغة سبقت الى الفهم والمتبادر الى الاخير ولم يتبادر
شئ منهما وبان الفعل لو كان امرا لكان قولهم فلان يفعل كذا ويأمر
بخلافه تناقضا وكان الآكل والشارب امر بذلك وليس كذلك
وبان كل مق يختص بالصيغة وهذا من اعظم المقاصد فتخصيصه اولى
وذهب ابو الحسين البصرى الى انه مشترك بين الصيغة والفعل والشئ
والشان والصفة والطريق لتردد الذهن اليها عند اطلاقه ورد بالمنع
بل يتبادر الى الصيغة وذهب طائفة الى انه مشترك لفظا بين الصيغة
وبين الفعل واحتجوا عليه بان الامر اطلق على الفعل فى الايات المذكورة
وبان الامر بمعنى الفعل يجمع على امور وبمعنى القول يجمع على اوامر
فيكون حقيقة فيهما والجواب عن الاول بانه مجاز تسمية للمسبب باسم السبب
او استعارة بان شبه الداعى الى الفعل بالامر فسمى الفعل امرا تسمية
للمفعول بالمصدر ومرجح على الاشتراك وان كان كلاهما خلاف الاصل
لكونه اكثر وصحة نفى الامر عن الفعل دون الصيغة تأمل وعن الثانى
بالنقض بان اليد يجمع على الايادى اذا اريد بها النعمة وعلى الايدى
اذا اريد بها الجارحة مع ان الاول مجاز وذهب طائفة الى انه متواطئ
واختاره الامدى قال عضد الملة والدين القائلون بالتواطئ قالوا امران
مشتركان فى عام وهو مفهوم احدهما فوجب جعله لذلك العام دفعا
للاشتراك والمجاز لاخلالهما بالتفاهم والجواب اما اولا فبانه انما يستقيم
ان لو لم يدل دليل على خلافه والا لوجب دفع الاشتراك والمجاز اصلا
اذ ما معنيين الا ويجرى ذلك واما ثانيا فبانه قول حادث يرفع كونه حقيقة
فى القول المخصوص وانه مجمع عليه فوجب رده واما ثالثا فبانه يؤدى

الى صحة دلالة الاعم على الاخص والمص ترك الاول وذكر الثالث على وجه
يتضمن الاستدلال على ان الامر حقيقة فى الصيغة مجاز فى الفعل (قوله
وعلى الفرع) واحتج المذكورون على الفرع وهو كون الفعل موجبا وجه
الاحتجاج بالحديث ان فعله عليه السلام اولم يكن موجبا لما امر بقوله صلوا
الحديث حين شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاها مرتبة وعورض
بان الفعل لو كان بنفسه موجبا لما قالوا صلوا ولما انكر على الصحابة حين وافقوا
فى صوم الوصال بقوله وايا كم مثلى يطعمنى ربى ويسقينى وفى خلع النعال
فى صلوة الجنازة بقوله مالكم خلعتم نعالكم تأمل (قوله ثم اى بعد الاتفاق)
الاظهر بعد اختصاص الصيغة بالوجوب واختلف فى محل الاختلاف
والمفهوم من كلام العلامة النسفى فى الصيغة لا فى لفظ الامر واختاره
المص وحمل صاحب التلويح كلام فخر الاسلام على العكس لوجهين
حاصلهما ان محل الاختلاف اوكان صيغة لتناقض آخر كلامه اوله ولم يصح
استدلال على كونها مجازا بصحة النفى فى مثل ما امرت بصلوة الضحى
ورده المص اولا بان ادلة الطرفين لايساعده اذ الامر حقيقة فى الصيغة
والندب والاباحة ليسا جزأ منها اقول بل تساعده لما سبق انهم اختلفوا
فى ان الندب هل هو مراد بالامر حقيقة اولا فذهب القاضى الى الاول وذهب
الكرخى والجصاص الى الثانى يعنى أن الخلاف فى ان اطلاق لفظ امر
على الصيغة المستعملة فى الاباحة او الندب حقيقة او مجاز لما سبق من ادلتهما
واول كلام فخر الاسلام ثانيا (قوله وان قيل بعكسه) كما سبق فى شرح
قوله فلان كون المندوب مأمورا به (قوله حقيقة اذا اريد بها الندب او الاباحة)
والاولى او التهديد اذا الخلاف واقع ايضا فى الصيغة التى اريد بها التهديد
تأمل (قوله فقيل مجاز) الظاهر من كلامه ومن كلام غيره ان هذا الاختلاف
بناء على اختلاف تفسير الغير فى تعريف المجاز فمن فسره بليس عين
الموضوع له قال انه مجاز ومن فسره بالخروج عنه قال انه حقيقة فعلى
هذا لا يصح الجواب والاعتراض نعم يتجه على الدليل انه جار فى المشترك
والاولى لانهما غير الموضوع له وهو الوجوب (قوله واجيب بان الجزء)
فيه نظر ان هذا القائل بنى مذهبه على تعريف المجاز عند اهل البيان
وغير الشئ عندهم ما لا يكون عينه مطلقا فلاشك ان جزء الشئ لم يكن عينه
فلا يرد عليه بان الجزء ليس غير الكل حتى يحتاج الى ان يقال بانه موجب آه

نعم يحتاج الى الجواب المذكور القائل بالحقيقة لانه لما كان مذهبه مخالفا لتعريفهم عندهم احتاج الى حمل الغير فى تعريفه على اصطلاح اهل الكلام كيلا يرد النقض بالتعريف فاعرفه (قوله واجاب صاحب التنقيح) فيه اشكال قوى لان الامر كالم يستعمل فى تمامهما كذلك لم يستعمل فى تمام الوجوب بل فى جواز الفعل ايضا وحرمة الترك انما ثبت بدليل غير الامر فلم يكن جواز الفعل جزأ من الوجوب والفرق تحكم ولابدله من بيان ولاخفاء ان هذا الاشكال يرد على قوله وجوابه تأمل (قوله ان اريد بحسب الحقيقة آه) فيه انه مفيد لواريد بها القاصرة تأمل (قوله لان ذلك التصريح كنصر يحهم) قال سيد السند لاخفاء فى فساد هذا الكلام اذيلزم ان يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر انه لايتصور المشابهة بين مفهومه وحقيقة الاسد اجيب بان مراده ان الاسد يطلق على ذات يصدق عليه الشجاع بالقرينة الدالة على كونه انسانا ويدل عليه قوله من حيث انه افراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة الاسد وذات الانسان الصادق مفهوم الشجاع والجامع الشجاعة واعترض ايضا بان الصيغة ان كانت استعارة لايكون كالاسد المستعمل فى الانسان الشجاع لان الجامع داخل فيما نحن فيه بخلافه فى استعارة الاسد للرجل الشجاع والاولى فى النظير استعارة التقطيع الموضوع لازالة الاتصال بين الاجسام الملتزقة بعضها ببعض لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض فى قوله تعالى وقطعناهم فى الارض امما والجامع ازالة الاجتماع الداخلة فى مفهوميهما والجواب ان بتشبيه الصيغة بالاسد فى مجرد العلاقة المصححة للاستعارة والفرق بينهما بدخول الجامع وخروجه لايضر فى المق (قوله ويثبت خصوصية كونه مع جواز الترك) اى جوازا مرجوحا وقوله او بدونه راجع الى هذا القيد اى بدون جواز الترك مرجوحا يعنى جوازه مساويا ومن لم يتفطن لهذا قال والصواب ترك قوله بدونه اذيلزم ح احتياج الصيغة فى الدلالة على الوجوب الى قرينة وهو ضرورى البطلان ثم قال بعضهم فان قلت استعمال الصيغة فى جواز الفعل والاذن فيه لابد وان يكون بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فاذا اريد الدلالة عليها احتيج الى قرينة اخرى قلت يلزم على هذا الجمع بين الحقيقة و بين المجاز وتمانع القرينتين اللهم الا ان يقال ارادة الوجوب مازمت من الصيغة فقط بل منها ومن القرينة فلا يلزم الجمع انتهى وانت خبير

ان هذا مع الاستغناء بما ذكرناه مما لايشفى عليلا (قوله لان القيد خارج عن المقيد) فيه نظر لان القيد وان كان خارجا عنه لكن التقييد داخل فيه فلا تتحد التجويزات فاعتبر العمى (قوله ولهذا الاتحاد الذاتى) قال فخر الاسلام ان معنى الاباحة والندب من معنى الوجوب بعضه فى التقدير اى فى تقدير خروج القيد لا فى اعتبار دخوله فيكون مشابها بالقاصر الحقيقى وهو المتحد ذاتا واعتبارا ولم يكن منه ومن جعل هنا التقدير مقابلا للتحقيق فقال والصحيح ان يقال فى التحقيق تفطن (قوله واما اذا اريد) يعنى الخلاف المذكور انما يكون اذا اريد بالصيغة الندب او الاباحة اما اذا اريد الوجوب ثم نسخ حتى بقى الجواز كما هو مذهب الشافعى فلا مجاز فى هذا الجواز كما لا حقيقة قاصرة فيه لانتفاء الاستعمال فيه وقيل لم يسم اللفظ حقيقة ولا مجازا وقوله لان دلالة آه علة لهما (قوله دلالة الحقيقة على مدلولهما التضمنى ودلالتها) عليه دلالة الحقيقة الكاملة فدلالة امر الوجوب على الجواز دلالة الحقيقة الكاملة وذلك لان بقاء الجواز بحكم الدلالة السابقة فى ضمن استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى لا باستعماله فيه بخصوصه كما فى تغيير التنقيح (قوله ههنا) احتراز عن الامر المطلق عن الوقت كما سيجيء فى تقسيم الامر (قوله لايقتضى التكرار آه) ولما اقتصر اكثر الاصوليين على ذكره فى تحرير المبحث مع ان المذهب الاول انه يوجب العموم ايضا وذكرهما بعضهم اراد بيان وجههما فبين اولا التغاير بين مفهومى التكرار والعموم ثم استلزامه التكرار فى اكثر المواد فقوله فيه لا زمان كقولهم يتداعونهم ويتراؤنهم ثم افتراقهما فى بعض المادة فمن اقتصر نظرا الى ان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فلا حاجة الى ذكره ومن ذكرهما نظرا الى التغاير والافتراق والاولى ذكرهما وان كان صريح كلام المص خلافه تأمل (قوله وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب آه) الاول انه يدل بالوضع على المرة كما نقله ابو اسحق الرازى فى شرح اللمع عن اكثر اصحاب الشافعى ونقل القيروانى فى المستوعب عن الغزالى انه مقتضى قول الشافعى الثانى انه مشترك بين التكرار والمرة فيتوقف اعماله فى احدهما على القرينة الثالث انه لاحدهما ولا نعرفه فيتوقف ايضا اختاره امام الحرمين كذا فى التمهيد الرابع ان المعلق بالصفة يقتضى التكرار دون المعلق بالشرط اختاره القاضى ابو بكر كذا فى الغيث (قوله الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار

فى الازمان) اى فى ازمان العمر بشرط الامكان وهى محكى عن المزنى ومختار لابى اسحق الاسفرائنى وجماعة من اصحاب الشافعى كذا فى التمهيد وغيره استدلوا على التكرار بانه اولم يكن الامر له لما تكرر مثل الصلوة والصوم وقد تكرر الجواب منع الملازمة اذ فعل التكرار من غيره وان سلم فمعارض بالحج فانه امر به ولا تكرار (قوله لان اضرب آه) وهو يفيد العموم لانه اسم جنس معرف باللام فكذا المختصر لانه من الكلام كالمطول فى العموم واستدل به بعضهم على التكرار ايضا لان العموم يستلزم وقاسوه بالنهى اذ كما ان النهى يوجب ترك المنهى عنه عاما فكذا الامر يوجب وجوب المأمور به عاما لجامع الطلب وانما قيد بقصد الانشاء لانه لو كان بقصد الاخبار لم يكن مما نحن فيه فتأمل (قوله حيث قال اكل عام يارسول الله) فسكت حتى قال ثلثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فلو لم يكن الامر موجبا للتكرار لما اشكل عليه وهو من اهل اللسان ولا نكر عليه سؤاله عما ليس من تحمل اللفظ فحين اشتغل ببيان معنى دفع الحرج فى الاكتفاء بمرة دل على ان موجبه التكرار (قوله الثانى وهو مذهب الشافعى) هكذا قال فخر الاسلام والنسفى والخبازى وصاحب التلويح الا ان صاحب التحقيق قال وهو بعض اصحاب الشافعى وروى هذا عنه وقال بعضهم نقلا عن فصول البدايع انه كمذهبنا قال البيضاوى الامر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه لنا تقييده بالمرة والمرات من غير تكرير ولا نقص وانه ورد مع التكرار وعدمه فيجعل حقيقة فى القدر المشترك وهو طلب الاتيان به دفعا للاشتراك والمجاز وايضا لو كان للتكرار لعم الاوقات فيكون تكليفا بما لا يطاق وينسخه كل تكليف بعده لا يجمعه انتهى قال عضد الملة ولنا ان مدلول صيغة الامر طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجى وايضا انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المقابلة لا دلالة على خصوصية شئ منها وقد يقال دليلان يفيدان عدم الدلالة عليهما بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة وهو المتنازع فيه اقول النزاع بناء على كون مصدره معرفا او منكرا ومحتملا ولا ريب ان الدلالة على المصدر بالمادة لا بالصيغة فاعرفه (قوله لكنه يحتمله) فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة فى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا ولو لم يحتمل

اللفظ العموم لما صح وصفه بها والفرق بين الموجب ومحتمله ان الاصل ان موجب اللفظ يثبت به ولا يفتقر الى نيته ومحتمله لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله لا يثبت وان نوى كذا قاله القاآنى وافراد الضمير بتأويل بما ذكر من العموم والتكرار وقال صاحب التلويح بناء على ان المقصود منهما واحدة تأمل (قوله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا) لا بمعنى طلبه مرة او اكثر وفى التمهيد ان الامر المطلق لا يدل على التكرار والمرة بل على مجرد ايقاع الماهية وايقاعها وان كان لا يمكن فى اقل من مرة الا ان اللفظ لا يدل على التقييد بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتا عنه (قوله لانه مختصر آه) ولهذا جعل النحاة الجمل نكرات لان دلالتها على مجرد حصول مدلولاتها بلا تعريف كما فى التحقيق ولانه لا فرق بين دخل وادخل الا فى الخبرية والانشائية فمن قال دخل زيد الدار لا يقتضى التكرار ولكن يحتمله كذا ادخل كما فى الكشف (قوله لان التعريف زائد) لان الامر لا يدل على الالف واللام ولان المصدر ثبت ضرورة وبالمنكر يحصل الغرض كما فى الكشف (قوله الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمله آه) هكذا فى التنقيح قال صاحب التلويح ظاهر عبارة المص ان المعلق بالشرط او الوصف يحتمل التكرار والحق انه موجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى الابدليل اقول اراد انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله الا انه ترك الايجاب اعتمادا على المقابلة والمثال فاعرفه (قوله وجوابه) قال عضد الملة الجواب ان ما ثبت عليته مثل الزنا والسرقة والجنابة فليس بمحل النزاع واما غيره فلا يثبت فيه التكرار الابدليل خاص ولذلك لم يتكرر الحج وان علق بالاستطاعة (قوله لا من مطلق الامر) والا لاستغرق الاوقات بحيث لا يخلو وقت عن وجوب المأمور به اذ ليس فى اللفظ اشعار بوقت معين وليس بعض الاوقات بالتعيين اولى من البعض وهو باطل بالاجماع كما فى الكشف (قوله واجيب) المعترض والمجيب هو القاآنى فى شرح المغنى ولما فسر العلامة النسفى الاسباب بالاوقات رده بان المراد ههنا العلل استعارة والجامع هو تعلق الحكم اليهما لا الاسباب الاوقات كما ظن العلامة وبهذا ظهر فساد ما سيأتى من قوله ولا يدفعه آه وبين القاآنى بقوله وبيان ذلك اى تكرار العبادات بتكرر عللها ان الله تعالى لو قال آه وقال عقيب قوله تكرار المعلول فكانه تعالى قال اوجبت عليكم وجوب الاداء كلما وجدت العلة فكان ثبوت التكرار فى الحقيقة

بهذا النص المقتضى للتكرار و فى غيرها بدليل آخر خارجى اقتضى ذلك
لان الصيغة اقتضت ذلك عند التعليق انتهى و بهذا ظهر اندفاع الاشكال
لان حاصله ان تكرار العبادات بهذا النص فيا عجبا ثم عجبا لصنع المص ثم لايخفى
مافى الجواب الصواب من تكلف حاشاه جوابه (قوله والرابع وهو مذهب
عامة علمائنا آه) وهو المذهب الصحيح كذا قاله السرخسى قال عضد الملة
القائلون بان الامر لايدل على التكرار واتفقوا على ان المراد اذا علق
على علة ثابتة عليته بالدليل مثل ان يقول ان زنا فاجلدوه فاتفاق على
انه يجب تكرار الفعل بتكرر العلة للاجماع على وجوب اتباع العلة
واثبات الحكم بثبوتها وليس التكرار هنا مستفاد من الامر وان علق لم يثبت
عليته مثل ان يقول اذا دخل الشهر فاعتق عبدا من عبيدى فالمختار
انه لايقتضى تكرر الفعل بتكرار ما علق به (قوله بل يقع على اقل الجنس)
بلا نية لتعينه اعلم ان ثمرة الخلاف تظهر فى قول الزوج لامرأته الحرة طلقى
نفسك حيث ينصرف الى الثلث عند القائلين بالتكرار حتى جاز لها ان تطلق
نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة اومتفرقة هذا اذا لم ينوشيأ فظاهر واما
اذا نوى واحدة اوثنتين ينبغى ان يقتصر على مانوى عندهم لانه وان اوجب
التكرار عندهم الا انه قد يمنع عنه بالدليل والنية دليل ويصح نيته اثنين
والثلث عند الشافعى ومن وافقه لان الامر يقبل ذلك لاحتماله التكرار
عنده وعندنا ينصرف الى الادنى وهو الفرد الحقيقى ان لم ينوشيأ اونوى
واحدة اونوى ثنتين على الاحتمال الاعلى وهو الفرد الاعتبارى حتى اونوى
الثلث يصح فلها ان تطلق نفسها ثلاثا ولا يحتمل ما بينهما وهو ثنتان حتى
اونوى ذلك لايصح لانه عدد محض لايحتمله اللفظ المفرد والحاصل ان الفرد
الحقيقى موجبه والاعتبارى محتمله والعدد لاموجبه ولا محتمله (قوله
و يحتمل كله) اى احتمالا وقوعيا كل الجنس ملابسا بالنية والا لناقضه وقوله
ولا يحتمله فالاولى بل يقع على اقل الجنس بلا نية وعلى كله بها الا ان يقال
نبه على ان كل الجنس كالمحتمل فى الاحتياج الى النية ومن خفى عليه المرام
اعترض اولا بان الاحتمال هو الارادة بالقوة والنية الارادة بالفعل فلا يجتمعان
و اجاب ثانيا بانه لوقدر يقع حتى يتعلق بدليله لاندفع الاعتراض
ثم من العجايب تفسير الاحتمال بالارادة مع ان المص فسر بصحة الاستعمال
والارادة (قوله لتضمنه مصدرا لايحتمله محض العدد) كما لايحتمله العدد

الواحد بينهما الاترى ان السيد اذا امر عبده بدخول الدار فدخلها يعد
ممتثلا حتى لوذمه المولى على ترك تكرار الدخول لامه العقلاء فتأمل (قوله
فانه جنس واحد) قال القاآنى وانما قلنا ان المجموع واحد مع استعماله
على الآحاد حقيقة لانه جنس واحد فكان محتملا للمفرد لاموجبا (قوله وههنا
ابحاث) ثلثة الاول للقاآنى والاخيران لصاحب التلويح (قوله وقد اجمع
اهل العربية على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو) ولهذا قالوا
انه لايثنى ولايجمع الا عند قصد الانواع اوالعدد وقد نص على هذا الاجماع
الامام السكاكى فى مفتاح العلوم وتبعه جم غفير من الفضلاء ومن قال
قد اشتهر الخلاف فى اسم الجنس هل هو موضوع للماهية مع وحدة
لابعينها ويسمى فردا منتشرا ام للماهية من حيث هى هى فليت شعرى
كيف خفى على المص هذا الاشتهار لا كاشتهار الشمس فى نصف النهار
فقد خفى عليه الفرق فى الوضع بين اسم الجنس والمصدر مع انه ظاهر
لا كظهور القمر فى ليلة البدر (قوله والمنع) اى منع المنافاة مكابرة لانها
ضرورة اذ الموضوع للطبيعة آه وقد تفطن بعض الجواب باختيار الشق
الاول بناء على زعمه ان المصدر موضوع للماهية مع وحدة لابعينها فانه
اسم جنس فانه تفطن كاسد بناء على رأى فاسد (قوله الجواب ان كون آه)
وان ادوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح فى التغير وكلامنا فى المفرد
الغير المتغير (قوله وقد ماتت) قيد بموتها اذ بموت الزوج قبل ذكر العدد
يقع واحدة (قوله فانه مخالف لاجماع اهل العربية) قيل فيه نظر لاشتهار
الخلاف فى اسم الجنس وقد عرفت ان هذا النظر كاسد (قوله بل تبديل آه)
بل نسخ (قوله فان الدلالة يشير الى ان الاحتراز) بهذا القيد انما يتم اذا اريد به
الدلالة المعتبرة لا التفات الذهن والالم يحترز به اذ فى هذا العلم مع الوصفية
كما تقرر فى علم النحو وفى وصف الدلالة بالمعتبرة اشارة الى كون النزاع
بين اشتراط الارادة فى الدلالة وعدم اشتراطها فيها لفظيا وبه يندفع
تشنيع المتأخرين على الشيخ الرئيس بعدم التفرقة بين ارادة المعنى وفهمه
مع ظهوره (قوله ولا احتمال) اراد به ولا ارادة الا انه نفى الاحتمال مبالغة
فى اثبات المطلوب وبهذا سقط ما قيل الصواب ان يقال ولا يراد بها
الواحد الاعتبارى (قوله الا عند الموت) الظاهر الا عند آخر الحيوة اذ لايعلم
تحقق جميع سرذاته الا عنده (قوله فقول الشافعى) ان الآية تدل على

(قطع يسرى السارق فى الكرة الثانية) هكذا قال القاآنى وصاحب التلويح
وقال الهندى فى المرة الثالثة والتوفيق ان قطع اليسرى ثانية بالنسبة الى
قطع رجله اليسرى اوانه رواية عنه قال ابوحنيفة رح يقطع يمين السارق
ثم رجله اليسرى ان عاد ثم ان عاد يحبس حتى يتوب و يعذر ايضا قال الشافعى
رح يقطع فى الثالثة يده اليسرى و فى الرابع رجله اليمنى وههنا بحث وهو
ان هذا الاصل يقتضى ان لايحد الزانى فى عمره الامرة وان زنى الف مرة
وان قيل الزنا علة فيتكرر المعلول بتكررها فيقال السرقة كذلك الا ان يفرق
بان المحل وهو البدن باق فى الزنا بخلاف المحل وهو اليمنى فى السرقة فانه غير
باق (قوله ضعيفا) ولم يقل مردودا مع ان هذا الاصل يقتضيه ولهذه
قال النسفى وغيره تأدبا ولامكانه ان يقال للشافعى انما قال يقطع اليسرى
بقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه
لابهذه الآية كما قلنا بقطع الرجل فتأمل (قوله قيل مع ان الحكم) قائله
القاآنى حاصله ان قول الشافعى مناف لهذا الاصل عنده وقد سبق
فى اول المباحث الخاصة بالكتاب ان الشافعى يعمل بالقراءة الشاذة الغير المتواترة
(قوله مبحث تقسيم الامر الى قسمين لم يقيد المطلوب به بوقت آه) كالصلوة
فانها تكون خارج الوقت قضاء وزاد صاحب التلويح اوغير مشروع
اى لايكون مشروعا اصلا كامر الصوم فانه غير مشروع فى الليل فعلى الاول
يكون امر الحج مطلقا لانه لم يكن قضاء اصلا وعلى الثانى موقتا لانه غير
مشروع بعد ذلك الوقت اعنى الايام منصوصة بخلافه امر الصلوة
فانه موقت على كلا التقديرين وبالجملة ان الامر قد يكون مطلقا عليهما
كامر الزكوة ونحوه وقد يكون مقيدا عليهما كامر الصلوة وامر صوم
رمضان ومطلقا على الاول ومقيدا على الثانى كامر الحج وعكسا كامر النذر
المعين (قوله فالاظهر ان امرها من المطلق لصدق التعريف عليها)
لا للتعلق والايجرى على صوم رمضان اداء مع انه من الموقت اتفاقا
وقد عدها فخر الاسلام من الموقت واعتذر المص بانه تسامح منه مبنى
على الظاهر من كونها متعلقة للوقت والحق ما قاله صاحب التحقيق
والكشف وتبعه الهندى ان الجمهور جعلوها من المطلق لعدم تعين وقت
الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الابفوات العمر وقد جعلها فخر الاسلام
من الموقت لانها مقدرة بوقت محدود كتقدر صوم الكفارات بشهرين

وثلاثة ايام وصوم المنذور بما سمى من المدة وصوم القضاء بما فاته وكلا
الوجهين حسن انتهى فتأمل (قوله والصحيح الذى آه) اختلفوا
فى الامر المطلق عن الوقت فذهب علماؤنا واكثر اصحاب الشافعى
وعامة المتكلمين الى انه لايدل على الفور بل موضوع للقدر المشترك اعنى
طلب الفعل بين الفور والتراخى من غير ان يكون فى اللفظ اشعار بخصوص
كونه فورا اوتراخيا وهو اختيار الشافعى على ما نقله الغزالى عنه
فى مستصفاه وابن الحاجب وذهب الكرخى والشيخ ابومنصور على ما نقله
الهندى وبعض اصحاب الشافعى والقائلون بان موجب الامر التكرار
الى انه يدل عليه فلو اخر عصى وقال القاضى يقتضى بالفور اما الفعل
فى الحال او العزم على الفعل فى ثانى الحال وقال امام الحرمين بالوقف
فى مدلوله لغة اهو الفور ام لا لكنه لو بادر بالفعل بالفور حصل الامتثال
فانه ممتثل سواء كان للفور اوالقدر المشترك واما وجوب التراخى فغير محتمل
وقيل بالوقف فيه لغة و فى الامتثال به ان بادر لاحتمال وجوب التراخى
(قوله لايوجب الفور) سواء كان يوجب التراخى كما هو الصحيح من مذهب
علماء الحنفية الا ان مرادهم بالتراخى عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال
فالتراخى عندهم اعم من الفور وغيره اولا يوجب التراخى كما هو المختار
بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعون بالتراخى الاتيان بالمأمور به متأخرا
عن ذلك الوقت والظاهر من قوله بخلاف التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال
اختار الاول فعلى هذا ينبغى ان يقول لايوجب الفور بل يوجب التراخى
لكن كون النزاع بينهما لفظيا لم يحتج اليه تأمل (قوله لهم قوله تعالى
مامنعك الاتسجد) وقول السيد لعبده اسقنى حيث اذا اخره عد عاصيا
ولو لم يكن للفور لما توجه الذم اليهما اذ لهما ان يقولا ان الامر لايقتضى
الفور فتأمل والجواب ان ذلك لنفس الامر بل للقرينة الحالية وهو العطش
وقد ذكر ابن الحاجب لهم حججا اخرى فى مختصره فاذا اردت فاطلب هناك
(قوله اقول قد منع آه) اقول فى الكوكب الدرى الفاء الجزائية هل يدل على التعقيب
كالعاطف فيه مذهبان ومن ثمرة الخلاف وجوب استتابة المرتد فانه عليه
السلام قال من بدل دينه فاقتلوه فان جعلناها للتعقيب كانت دليلا
على عدم الوجوب والا فلا انتهى فاعرفه وقوله فالوجه ليس بوجيه لانه
لو لم يكن الامر للفور لم يتوجه الذم بالمخالفة اذ الموافقة ليست بواجبة فاعرفه

(قوله المتناول له) لكونه من الملائكة حقيقة اولان الامر بالاعالى امر بالاسافل او للتغليب كذا قاله القاضى (قوله مقيد بوقت معين) وهو مستفاد من قوله تعالى فاذا سويته على ماقاله ابن الحاجب و يجوز من قوله تعالى اذامرتك فيكون المعنى مامنعك الاتسجد زمان الامر والكلام فى الامر المطلق (قوله ولنا ان الفور) قال صاحب التلويح لما استدل على كون مطلق الامر للتراخى بان الامر جاء للفور وللتراخى فلا يثبت الفور الابقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخى لضرورة عدم قرينة الفور لابدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء الفور والتراخى فلايثبت التراخى الابالقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها بان الفور امر ثبوتى والتراخى عدم اصلى فالاولى تحتاج الى قرينة لاالثانى فصار ماذكره موافقا لماهو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور وعلى التراخى بمعنى المشهور ولادلالة فى الامر على احدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله وايضا صح) استدل به الخبازى لاخفاء انه يعارض بانه لوكان الامر المطلق للتراخى لكان الاول تناقضا والاخيران تكرارا وايضا ان مدلول الامر طلب الفعل والفور والتراخى خارج منه وايضا انهما من صفات الفعل وهو المصدر ولادلالة لاحدهما اذمن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لادلالة على خصوصية شئ منها وايضا لوكان للفور لعاد على موضوعه بالنقض فان قوله افعل الساعة يقتضى الفور وهو مقيد ولواقتضى الامر قوله افعل وهو مطلق لصار حكم المطلق ما هو حكم المقيد (قوله واعترض) المعترض والمجيب القاآنى واعترض ايضا بقوله ولهم ان يقولوا انمانقول بالفور اذالم يقترن به شئ من القيود لامطلقا فلايكون عندالتقييد مفيدا للفور حتى يلزم التناقض (قوله اقول ان اريد) اقول اراد ان الامر موضوع لطلب الفعل اجماعا ولم يقيده احد بالفور او بالتراخى والقائل بالفور لم يقل بالوضع له بل يقول يفهم عرفا من استعمال صيغة الامر فيصح دعوى الاجماع و بالجملة ان خرق هذا الاجماع انما يثبت اذانقل من احدان الامر طلب الفعل فورا فاعرف (قوله كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام) لاخفاء ان كلامه لايدل عليه حيث قال والذى عليه عامة مشايخنا ان الامر المطلق لايوجب الفور بلاخلاف وان مسئلة الحج مسئلة مبتدأة بل انمادل عليه كلام الخبازى ان الخلاف فى الحج ابتدائى لان الامر المطلق لايوجب الاداء على الفور فى الصحيح

من مذهب اصحابنا (قوله فالامر باداء الحج ليس بمطلق) فيه بحث ان هذا انمايتم ان ثبت ان الامر بادائه موقت عند اصحاب الحنفية والافلا (قوله قدمر معناه) وهو الذى قيد المط آه ولاخفاء انه لم يأمر الاانه علم التزاما من معنى المطلق تدبر (هذا مبحث تقسيم الوقت الى ستة اقسام) (قوله ولما كان تقسيم المقيد آه) اعتذار عماقيل ان تقسيم الوقت مخالف مماوقع فى كتب الاصول ان بعضهم قسم الامر المقيد كصاحب المنار والمغنى و بعضهم قسم المأمور به المقيد كفخر الاسلام ومن تبعه ومن ثلث الاقسام او ربعها فقدرام التقليل و هو اضبط والمص قسمه الى ستة اقسام ر وما للتفصيل و التوضيح و وجه الحصر انه اما ان تضيق من الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف مالايطاق الالغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة فى آخر الوقت واما ان يفضل وح اما ان يكون سببا لنفس الوجوب لالوجوب الاداء وهو القسم الاول او بالعكس و هو الثالث واما ان يساوى وح اما ان يكون معيارا فقط وهو الخامس اولا وح اما ان يكون سببا للوجوب لالوجوب الاداء وهو الثانى او بالعكس وهو الرابع او يشكل وهو السادس فتأمل (قوله و بعضها تسامحا) لما مر ان النهار داخل فى الصوم وقد عرفت مافيه (قوله وشرط للاداء) اذلايتحقق بدون الوقت مع انه غير داخل فى مفهوم الاداء ولامؤثرا فى وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة هكذا فى التلويح والاولى ان يقول لان المؤدى لم يفت بفوته تدبر (قوله تستلزم شرطيته للاداء) اوالمؤدى يستلزم الاداء و هو يستلزم الوقت اذلايوجد المشروط بدون شرطه و بهذا سقط مايقال المق بيان فضله وظاهر انه لايستلزم شرطيته للاداء فافهم وايضا ان الظروف محال والمحال شروط على ماعرفت (قوله قلنا ان اريد بالمؤدى نفس الفعل) قال القاآنى المراد به نفس الصلوة (قوله لكنه غير بين) لان الشئ قديكون ظرفا لشئ ولايكون شرطا له كالوعاء فانه ظرف لما فيه وليس بشرط لانه يوجد بدون هذا الوعاء وايضا المق بيان اشتراك الصلوة والصوم فى شرطية الوقت وامتيازها عنه بظرفيته فيكون فى ذكره حاجة تأمل (قوله وسبب ظاهرى لنفس الوجوب) الذى هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والسبب الحقيقى هو الايجاب القديم لالوجوب الاداء الذى هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فان سببه

الظاهرى اللفظ الدال عليه وسببه الحقيقى تعلق الطلب بالفعل واما وجوب الاداء فسببه الظاهرى استطاعة العبد التى لاتكون الامع الفعل وسببه الحقيقى خلق الله تعالى وارادته (قوله وقد ذكر) صاحب التنقيح لكون الوقت سببا لنفس الوجوب ادلة ستة تلك الآية واضافة الصلوة الى الوقت وتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا وتجدد الوجوب بتجدده وبطلان التقديم عليه وانه تعالى رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ثم قال الامور التى ذكرناها من الاضافة آه كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع وفيه مناقشة (قوله ومعنى السببية آه) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل ان السبب عندهم مايوصل الى الحكمة فى الجملة كما سيأتى فى المقصد الثانى والوقت ليس بموصل الى الصلوة فاجاب بوجهين فاشار الى الاول بقوله ان الموجب وتوضيحه ما قاله ابو اليسر ان الموجب فى الحقيقة هو الله تعالى وله ولاية الايجاب الا ان ايجابه تعالى غيب عنا والعمل واجب علينا فلا يمكننا العمل بما هو غيب عنا فلابد من سبب ظاهر يتعلق به الاحكام حتى يمكننا العمل بذلك فالله تعالى بفضله ورحمته اثبت للاسباب صفة الايجاب فى حقنا تيسيرا لنا ومرحمة علينا كما جعل الاتلاف سببا لوجوب الضمان والنكاح سببا لوجوب المهر والبيع سببا لوجوب الثمن واشار الى الثانى بقوله مع كون العبادة وتوضيحه ما قاله ابو اليسر ايضا ان الاوقات ليست باسباب فى الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا ولكن ترادف النعم لما كان فى الاوقات جعلت الاوقات التى هى محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التى هى شكر النعم تيسيرا فاقيمت مقام النعم وذهب المتقدمون الى ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله قلنا السبب للوجود جزء) وهو الجزء الذى لايتجزى للتيقن به ولادليل على الزائد عليه فلا يراد مثل الربع والخمس والا لزم الترجيح بلا مرجح كذا فى التحقيق والتميق ولايخفى ان هذا الجواب وان وافق لما فى نفس الامر الا انه لايستفاد من عبارته لان الضمير المرفوع ان كان راجعا الى كل الوقت يلزم ان يكون سببا لنفس الوجوب وان كان راجعا الى جزء منه يلزم ظرفيته للمؤدى فعلى التقديرين يلزم المنافاة (قوله ووجه المنافاة ان ظرفيته آه)

اراد ان تنافى اللازمين مستلزم لتنافى الملزومين وقوله وقد ثبت مما لاحاجة له فاعرفه (قوله سواء وليه الشروع) اولا تعميم لقوله على التعيين لا لعدم الجواز حتى ينافى لما سيأتى من قوله ان وليه الشروع تقررت (قوله هو الجزء الاول ان لم يتعين السببية) وهذا معنى قول مشايخنا ان الصلوة تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا (قوله قلنا هو الكل) لانه انما لم نقل بسببية الكل فى الاداء لدفع المنافاة ولما سقطت فى القضاء وجب المصير الى الاصل وهو كون كل الوقت سببا (قوله بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء) الذى لايتجزى وذهب السمرقندى الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذى قبيل الوقت الاخير بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلوة سبب لوجوب الجزء الذى يلاقيه ومحل لادائه ورده القاآنى بوجوب تقدم السبب على المسبب وبهذا ظهر ضعف ما قاله السيد انه ان اقترن بالجزء الاول الفعل استقرت عليه السببية والا انتقلت الى الثانى فتأمل (قوله تقررت فيه) لعدم الضرورة الى الانتقال ولحصول المقـ اذالمقـ من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر وان كان المقـ الاصلى هو الابتلاء كما فى التحقيق (قوله والاتنتقل بالترتيب) وذلك لانه لولم تنتقل فاما ان ينضم معه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم تنضم اليه يلزم عدم وجوب الصلوة على الطاهر من الحيض والنفاس والمفيق من الجنون والكافر اذا اسلم بعد انقضاء الجزء الاول والاربع على من سافر والركعتان على من اقام بعده وهو خلاف الاجماع وان انضمت اليه يلزم التخطى من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلادليل اعترض اولا بانا نعلم ان الفعل يجب باول الوقت على التخيير سواء كان اداؤه متصلا به او غيره او لم يتصل بشئ اصلا وثانيا بانه لو كان السبب الجزء المتصل بالاداء ومالم يتصل به لا يكون سببا لدار اذ سببيته مفتقرة الى الاداء وهو مفتقر اليها والحق ان الصلوة تجب على المكلف باول جزء من الوقت ان كان له اهلية او باول حدوث الاهلية لكن على سبيل التخيير يتضيق و يتضيق الوقت واجيب بانه لا نزاع فى ان الوجوب حاصل باول الجزء ولكن النزاع فى طريق ثبوته وسببية الوقت له او اثبات السببية بهذا الطريق لاينافى حصول الوجوب فى اول الوقت ولعل هذا السؤال انما نشأ من جهة فهم توقف السببية على الاتصال

كما ينادى به السؤال الثانى وهو خطاء بل الجزء الاول سبب للوجوب سواء اتصل به الاداء اولم يتصل لكن التقرر انما يحصل بالاتصال وبانا لانسلم افتقار السببية الى الاداء بل تقررها مفتقر اليه فلايلزم الدور (قوله الى جزء يسع مابعده التحريمة) قال الفاضل القاآنى ان فى كلامهم تنتقل الى جزء آخر تأويلا بان يقال يجوز ان يكون مرادهم بالجزء الاخير الذى لايسع بعده الا تكبيرة لا الجزء الذى لاجزء بعده اصلا وبهذا ظهر ضعف ماذكره البخارى فى شرح اصول فخر الاسلام ان ظاهر المذهب انتقال السببية الى الجزء الاخير ولولم يسع التحريمة والشروع (قوله اما لماذكر) علة ليأتى وعبارة طريقة الخلاف على مانقله صاحب التلويح ان المذهب هوانه اوشرع فى الوقت فى الظهر اوالعصر اوالمغرب اوالعشاء واتم بعد خروجه كان آداء لا قضاء فلايرد النقض عليه بصلوة الفجر والجمعة (قوله انمايكون بعدالشروع) وقد اعترض عليه بماذكره البخارى وقدعرفت آنفا مافيه فلاتغفل (قوله خلافا لزفر فان الانتقال عنده الى جزء لايسع مابعده الافرض الوقت) والمكلف يطالب فى هذا الجزء بالاداء اجماعا حتى لواخر عنه يأثم لكن السببية لاتنتقل منه عنده وعندنا تنتقل الى آخر لكونه صالحا للانتقال لايقال يلزم على قول علمائنا اما عدم توجه الخطاب فى هذا الجزء وتوجهه مع انتفاء السببية لانه بعد القول بانتقال الى جزء آخر اما ان يكون الاداء مستحقا عليه فى الجزء السابق عليه اولا فعلى الاول يلزم الثانى وعلى الثانى يلزم الاول وكلاهما محذور اجماعا فمايؤدى اليه يكون كذلك لانانختار الشق الاول ولايلزم المحذور لاستغناء البقاء عن السبب والازم بفوات جميع الوقت فوات الوجوب امافى حال ابتداء الخطاب فلايستغنى عنه (قوله فيه بحث) حاصل البحث الاول ان بين قوله ولئن سلمنا وبين قوله ان تضيق الوقت منافاة اقول لانسلم المنافاة لان الاول من باب تشجيع الخصم للاسكات وحاصل الثانى ان القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات غير حاصلة اذ لايخفى ان هذا الوقت لاسلامة له اقول المراد على ماقاله التفتازانى سلامة اسباب المكلف والآلة لامطلقا والا لم يصح تعريف القدرة بها والوقت ليس من اسبابه فاعرف (قوله اراد ان يبين آه) ولاخفاء ٣ انه قد بين تقريرها فى الجزء بقوله ثم ان وليه الشروع تقررت فيه وفى الكل بقوله ولا انتفائه فى القضاء فلا فائدة فيهما نعم لو قال

٣ ولاخفاء ايضا ان تقررها لم يبق فى الجزء الذى لايسع مابعده الا التحريمة على اتصال الشروع اذ لاشروع فيه تدبر منه

ويتوقف تقررها فى الجزء على اتصاله لكان مشيرا الى دفع الدور الذى ذكرناه فيماسبق ٩ لايقال ان قوله تقررها فى الكل مناف لقولهم تقررت السببية فى الجزء الاخير لانا نقول المراد لاتنتقل منه الى جزء آخر من جنسه الا ان لا ينتقل منه اصلا ونوقض ٦ بان السبب بالنسبة الى الكافر اذا اسلم والصبى اذا بلغ والحائض والنفساء اذا طهرت والمقيم اذا سافر والمسافر اذا اقيم فى الجزء الاخيرهو ذلك الجزء اتفاقا والالماوجب عليهم شئ واجيب بان هذه مستثناة من تلك القاعدة (قوله فان كان كاملا كان الواجب كاملا) لان كمال السبب يستلزم كمال المسبب فلا يتأدى ناقصا وان كان ناقصا كان الواجب ناقصا لان نقصان السبب موثر فى نقصان المسبب فيتأدى ناقصا فلم يفسد العصر بغروب الشمس فى خلاله (قوله لانه ليس الا من التشبه) فيه نظر لان نقصان الوقت ليس الا من جهة عبدة الشمس لا التشبه والتشبه انما يؤثر فى عدم صحة الصلوة فيحصل النقصان فى الوقت وان خرج بلا عبادة فيه فلا يندفع مايقال الاانما يقال فاعرف واجاب القاضى بان السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب كذلك فلا يتأدى فى الوقت الناقص من كل وجه ورده صاحب التحقيق بانه يقتضى انه اوقضى العصر فى اليوم الثانى فوقع آخره فى الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت القضاء شئ من الصلوة (قوله والفرق بينهما آه) ولماتفرع هذين المسئلتين على اصل واحد توهم ان لافرق بين مسببيهما فقال دفعاله والفرق بينهما اى بين السببين ان السبب آه فاعرفه (قوله يفسد) اصل الفجر عند محمد قال الهندى وفى كلام يفسد الفجر اشارة الى نفى ماذهب اليه محمد من ان بطلان الوصف توجب بطلان الاصل خلافا عندهما فانه لا توجبه وعن ابى يوسف ٧ ان الفجر لايفسد بالطلوع لكنه يصبر حتى ارتفع الشمس فيتم صلوته وكانه استحسن ليكون مؤديا بعض الصلوة فى الوقت ولوافسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واوله بعضها فى الوقت اولى من اداء الكل خارجه كذا فى المبسوط ويؤيده ماقاله عليه السلام وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر مالم تطلع فاذاطلعت فامسك عن الصلوة فانها تطلع بين قرنى الشيطان اخرجه مسلم (قوله وهوقوله عليه السلام من ادرك آه) وفى رواية عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة

لان المفهوم من الانشاء ان امكان القدرة على الاداء كاف ومن التسليم انه غير كاف منه

٩ من قولنا انه لوكان السبب الجزء المتصل بالاداء ومالم يتصل به لايكون لدار اوسببية مفتقرة الى الاداء وهو مفتقر اليها منه

٦ يعنى بالنقض الاجمالى الشبيهى على قوله ويتوقف تقررها فى الكل على انتفائه فيه بان يقال هذا منقوض بان السبب آه منه

٧ اى فى كلام صاحب المغنى فبين كلامه وكلام المص تدافع منه

العصر فليتم صلوته (قوله والثانى قبل النهى) لانقال كان ذلك منهيا عن التطوع خاصة فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول انه نهى عن الصلوة مطلقا الايرى ان النبى عليه السلام لما فاتته صلوة الفجر ليلة التعريس انتظر فى قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به كما فى التحقيق واجيب بان المراد بالحديث ٧ بيان الوجوب بادراك جزء من الوقت وما نقلنا ه آنفا من الحديث يدفعه (قوله عفو) لثبوته ضمنا لاقصدا واذا كان عفوا صار هذا المؤدى بمنزلة المؤدى فى الوقت الصحيح كذا قاله النسفى وغيره آه اقول وبما قاله اندفع النقض فاعرفه (قوله ٦ وقيل) قائله الفاضل السمرقندى وفيه عدم وجوب تقدم السبب على المسبب وقد عرفت وجوبه وانقسام اجزاء السبب على اجزاء المسبب وقد عرفت عدم انطباقه على مذهب الحنفية بل على الشافعية ومن هذا مرضه (قوله لايدفع الاشكال بالفجر الفاسد) اى بالفجر الممدود الى طلوع الشمس فانه كالعصر الممدود فان الشروع فيهما فى الوقت الكامل قال صاحب التوضيح وهذا اشكال اختلج فى خاطرى فيخطر ببالى الى جواب عنه وهو ان فى العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض فى الوقت الكامل والبعض فى الوقت الناقص فاعترض الغروب على البعض الناقص فلايفسد واما فى الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل فى الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لايعترض الفساد بالطلوع على الكامل ورده صاحب التلويح بان شغل كل الوقت على وجه لايعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عند صاحب التوضيح لان المراد بالفساد المعترض عنده وقوع بعض الاداء خارج الوقت والاحتراز عنه الابوقوع الفراغ عن الصلوة مقارنا لتمام الوقت وهذا ليس فى وسع العبد ومن هنا مرضه بقوله ويمكن دفعه وقد يجاب عن الاشكال بان فى الطلوع دخولا فى الكراهة وفى الغروب خروجا عنها فتأمل (قوله واورد على مايفهم) المورد والراد الامام فخر الاسلام والخبازى وتوجيه الايراد انه اذا اسلم الكافر وقت احمرار الشمس ثم لم يؤد حتى احمرت فى اليوم الثانى فانه لايجوز قضاؤه فيه مع انه وجب ناقصا (قوله سلمناه) قال الامام الخبازى وبعد التسليم منه ٥ انما جاز الاداء مع النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا

٧ قيل حاصله هذا الجواب منع وجوبه كاملا وحاصل الجواب الاول منع تأديته ناقصا فالاولى عكس الترتيب وفيه انهماليسا من قائل واحد فاعرفه منه

٦ ومن قال عنوان التمريض لضعف قلبه لا لضعف الجواب اذ لاشك فى قوته والله الموفق لعصمته بحوله قوته فقد مرض قلبه من حيث لايشعر منه

٥ جواب صاحب التوضيح من الاشكال منه

فى الذمة ٣ الايرى ان الاعتكاف المنذور يجوز اداؤها فى رمضان الاول وبعد ما صار دينا لايجوز قضاؤه فى رمضان الثانى (قوله بما سبق ان ذات الوقت) وقد سبق منا ما فيه فلا تغفل (قوله تقديما للمشروط على الشرط) لان الشرط لايطلق على شئ ما لم يتم اجزاؤه فلا يلزم ادخاله بين اجزاء الشرط (قوله ثم ينتقل الى الثانى وهلم جرا الى الجزء الاخير) لان اعتبار حدوث الاهلية كما يتوقف على انتقال السببية الى الجزء الاخير يتوقف على انتقال الشرط فلو لم تنتقل الشرطية لم يجب القضاء على من حدثت الاهلية له فيه قال ابو اليسر الصلوة تجب على المصلى بالجزء القائم من الوقت لابالفائت لانه لو وجب به يصير معذبا للصلوة بمضى ذلك الجزء لان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب كذا فى التحقيق واما ما قاله صاحب التلويح ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت فقد قال بعض اصحاب الحواشى اراد بالشرط شرط الوجوب فاعلم (قوله تفصيل للمجمل الواقع فى ذهن السامع) او فى المتكلم قال بعض الافاضل ان تصحيح التفصيل بتمحلات فى تقرير الاجمال والتفصيل حاصل عن التحصيل فالحق ان اما فى مثله لمجرد التأكيد لمضمون الجزاء كما قاله الرضى واما الواقعة فى الخطب (قوله قد اضطرب فى تحقيقه كلام القوم) وان اردت تفصيل كلامهم بما لامزيد عليه فاطلب فى التلويح والمراد ببعض الافاضل التفتازانى صاحب التلويح روح الله تعالى روحه (قوله وعند علمائنا صحة الصلوة فيه) واحتجوا عليه بانه لو كان الخطاب متوجها اليه فى اول الوقت لكان مطالبا بالاداء فيه وليس الامر كذلك بدليل ان الشرع جعل له ولاية التأخير الى اقل الوقت وجواز التأخير ينافى المطالبة وهذا مشكل لان هذا الدليل يقتضى ان لاتتوجه المطالبة على سبيل الفور والتضيق اذ المنافاة انما يتحقق بين هذه المطالبة وجواز التأخير فلا يمنع من توجه الخطاب اليه وثبوت المطالبة على سبيل التوسع والتخيير اذ لامنافاة بينهما كما فى الامر المطلق والاستدلال ايضا بعدم لحوق الاثم على من مات قبل آخر الوقت لايصح لان لحوقه مبنى على الوجوب المضيق لانه هو الذى يأثم المكلف بتركه لامطلق الوجوب ولم يوجد ولهذا يأثم لو ظن انه لايعيش الى آخر الوقت واخر (قوله بمعنى سلامة الاسباب) وقد عرفت ان هذا مخالف لما فى شرح العقايد النسفية (قوله ويمكن ان يقال) مرضه لما عرفت

٣ قال القاآنى فى تقريره سلمنا عدم جواز القضاء فى الوقت الناقص لكن المراد من قولنا ما وجب ناقصا يتادى ناقصا الواجب الذى لم يصر دينا فى الذمة اما اذا صار دينا فيها فلا والمعنى فيه ان النقصان فى الاداء يحتمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لايحتمل لانه لاجابر له فى الغاية انتهى منه

ما فى الطريقة (قوله شرع فيه غير ما وجب فيه) من القضاء والنفل فلا يصاب باطلاق النية كالمجتمع فى المكان لايصاب بالاطلاق ما لم يسم واحد منهم باسمه الخاص فلا بد من تعيينه (قوله قيل آه) القاآنى اعترض على شمس الائمة والخبازى بان القول بتقصير العبد بالتأخير الى زمان يسع فيه فرض الوقت لاغير مشكل لان ذلك التأخير ليس من عنده بل باذن الشارع فلا يصح القول بتقصيره وحله بان فى تأخير الاداء ترك المسارعة والمسابقة التى امرت بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وسابقوا الى مغفرة ولذا قيل ان فى التأخير آفات لا بان يراد نوع تقصير بواسطة تركه العزيمة التى شغل كل الوقت واستيعابه حتى يقال انه لاحاجة فى اثبات المط الى هذا التكلف المستغنى عنه بان يقال ان المعنى الموجب للتعيين عند السعة وهو تعدد المشروع باق عند وقت يسع فيه الفرض فقط بان يجوز فيه ايضا القضاء والنفل فلا يسقط فيه التعيين ثم اريد بقوله ان له ولاية ذلك شرعا ان لايحرم تأخير الاداء شرعا فلا يتجه البحث وقوله اللهم الا ان يقال انما يقتضى ان يعد من اداء المكتوبة فى اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا فى الجملة وبطلان هذا بالاجماع فى حيز المنع واشتراط فى الوقت الضيق ليس تعدد عين المشروع ولاجزء منه حتى يلزم المصادرة على المطلوب وقوله فالصواب آه مناف بان لايسع الافرضه والمراعاة ممكن بالظل والساعة فاعرفه (قوله لابالقول آه) ولا بالقصد ايضا حتى لو نوى التعيين بلا اشتغال بالاداء لم يتعين ولم يذكره لكونه معلوما بالطريق الاولى ونظيره خصال الكفارة فان الواجب احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام لايتعين بشئ منها بتعيين المكلف قولا وقصدا بل يختار اياشاء فيفعله فيصير واجبا بالنسبة اليه وفى كلامه اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع يجب فى اول الوقت وفى الآخر قضاء ويجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء (قوله حتى لو قال عنيت هذا الجزء) للاداء اوللسببية اوللشرط لايتعين ما لم يشتغل بالاداء لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشارع (قوله واما ذلك الوقت معيار له آه) عطف على قوله اما ظرف ٤ فالصواب وذلك الوقت اما معيار فاعرفه (قوله وعرف به) من المعرفة لامن التعريف اى علم مقدار الصوم كما علم

٤ لان يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وبطلانه ضرورى

مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريفه على ما ذهب اليه فخر الاسلام وغيره فلا دخل له فى المعيارية الابتكلف تأمل (قوله فان الاخبار عن الموصول) والاولى فان الموصول اذا كان صلته فعلا تضمن معنى الشرطية كما تقرر فى محله فيكون ادل على السببية كالشرطية وقوله عند صلاحها احتراز عن مثل الذى فى الدار رجل عالم اورد عليه بان المدعى سببيته ايام رمضان ٥ والآية انما تفيد سببية الشهر ولهذا استدل صاحب التنقيح على سببيته على ان السبب اما الوقت او الخطاب لاسبيل الى الثانى بدليل صحة صوم المسافر والمريض مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت وفيه مافيه وبتقدير المضاف اى فمن شهد منكم ايام الشهر بقرينة فعدة من ايام اخر (قوله ولنسبة الصوم الى الايام) يقال صوم رمضان ولتكرره بتكرر الايام والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على وجوه سائر الاختصاص الا ان وجود الفعل لايصح ان يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه وعورض بنسبة الصوم الى الشهر يقال صوم شهر رمضان وبتكرره به ونوقض بصدقة الفطر فانه ليس سببا للصدقة بل شرط لها والسبب هو الرأس تأمل (قوله ولصحة الاداء فيها آه) يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع اولعدم ثالث ولاسبيل الى الثانى بدليل صوم المسافر والمريض مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الايام وعورض بصحة الاداء فى شهر رمضان وقد استدل بها صاحب التنقيح على سببية الشهر وايضا انهما مخاطبان فى الجملة (قوله وفى هذه الوجوه) وقد بينا فى الوجوه الانظار لتظهر على عديم الابصار ومن العجب ان المص استدل بها على سببية الايام وصاحب التنقيح استدل بها على سببية الشهر ثم قال صاحب التلويح وكل من هذه الوجوه وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد بمجموعها رجحان سببية الشهر مطلقا ثم قال المص فى الحواشى عليه ووجه امكان دفعه بانا لانسلم ان الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ لم لايجوز ان يكون المأخذ شرطا للحكم على المشتق ولانسلم ان النسبة والتكرار يدلان على السببية فان الشئ قد ينسب الى الشرط كصدقة الفطر وقد يتكرر بتكرر الشرط ولانسلم ان صحة الاداء فيه يدل على السببية لم لايجوز ان تكون

٥ لان الصوم عبارة عن الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريفه

الصحة بتحقق السبب المغاير للوقت و بهذا ظهر ان هذه الوجوه يصلح
امارات على المطلوبين فلا تعمل بها فاعرفه (قوله والشهر عند البعض
وهو السرخسى) وفخر الاسلام ومن تبعهما وفيه بحث ان اراد به كله يلزم
عدم جواز الصوم فى الشهر والفاء للمعيارية وان اراد جزأ منه يلزم ان يرجع
الى ماذهب اليه الاكثرون والجواب اراد كله ولكن نقل منه الى جزء منه
رعاية للمعيارية كما قالوا بمثله فى الصلوة رعاية للظرفية (قوله فلا ضرر آه)
دفع لما يقال كيف يكون الشهر معيار الصوم مع ان اجزاءه وهو الليالى
يفضله عنه (قوله لظاهر الآية) اذ تقدير المضاف فيها و فى الحديث ايضا
وان صح لكنه خلاف الظاهر ولم يتعرض الى نسبة الصوم الى الشهر وصحة
الاداء فيه للمسافر والمريض مع ان صاحب التنقيح قد استدل بهما
على سببية الشهر لما عرفت مافيهما (قوله ولو كان السبب اليوم لما جازت
فيها) والجواب ان الليل تابع لليوم فى حق النسبة ضرورة تعذر اقتران
النية باول جزء الصوم والذى هو شرط على ماعرفت فاقيمت النية فى الليل
مقام النية المقترن باول الصوم ومن قال بان السبب هو الشهر لا يحتاج الى
هذا التكلف فاعرف (قوله وقضى تمام رمضان) والفتوى على عدم
القضاء (قوله وكل من هذه الوجوه) من ظاهر الاية والحديث و جواز
النية والقضاء ولا يخفى انه لا يمكن دفع ظاهرهما اذ لا ضرورة فيه فيفيد
كل منهما الرجحان والاخيران يتوقفان على سببية الشهر نعم ان هذا وقع
فى التلويح كما عرفت لكن المشار اليه ليس هذه الوجوه كما عرفت فلا تغفل
(قوله تفيد بمجموعها) كما يفيد مجموع اخبار الآحاد يقينا فى متواتر المعنى
فافادته ضرورى والمنع مكابرة تأمل (قوله والقائل ان يفرق بينهما) و يمكن
دفعه بانه كلام على السند الاخص (قوله اعلم ان القائل آه) و ذلك
لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بارتفاع طريان الناقض
كالصلوة فى اوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح
سببا لوجوبه و يتجه عليه انه يلزم ح ان لا يكون الايام معيارا لان سبب
الوجوب خارج عن محل الاداء لوجوب تقدم السبب على المسبب
وجوابه قد ظهر من قوله اما معياريته آه فان قيل التقدم الذاتى كاف
فى السببية قلت قد عرفت مافيه فى قوله ثم ان وليه الشر وع تأمل (قوله
بقوله هو الجزء الاول منه) من الشهر وهو اول الليلة منه لئلا يلزم تقدم الشىء

على سببه اذ الشهر اسم للمجموع كما فى التلويح و رعاية للمعيارية كما قلنا بمثله
فى باب الصلوة رعاية للظرفية كما قاله القاآنى وقوله كما فى الظرف مشيرا اليه
(قوله وحكم نفى صحة الغير)ولا خفاء انه عين المعيارية فلا تغفل(قوله فيؤدى
تفريع على النفى) و ذلك لانه لما كان صوم الوقت متعينا فيه بحيث لا يفضل
عنه وقت يصلح لامساك آخر صار غيره منفيا فيه ضرورة (قوله ومع الخطاء
فى الوصف) لانه لغو اذ المتوحد فى الزمان كالمتوحد فى المكان وهو يضاف
باسم الجنس والعلم والوصف خطأ كما يقال للرومى لا يكون فى الدار سواه
يا انسان يا زيد يا اسود يتعين ذلك الرومى بالخطاب فكذا المتعين فى الزمان
(قوله استثناء) اى منقطع من قوله والخطأ فى الوصف لا من مطلق الاسم
عند ابى حنيفة اذ يصح عنده اداء المسافر به ولا يخفى ان الاستثناء مناف لقوله
من الصحيح المقيم ولو استثنى منهما على غير الاصح و بذلك صرح الشيخ
الاكمل لاندفع المنافاة يعنى يؤدى صوم الشهر بنية اصل الصوم مع الخطاء
فيه فى حق الجميع الا فى المسافر فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا وان ابى
قوله الصحيح المقيم فالاولى بالصواب تركه كما قاله بعض معاصرى فاعرفه
(قوله اذا نوى النفل يقع) وهو رواية الحسن عن ابى حنيفة رح وعلى
الثانى فى الفرض وهو رواية ابن سماعة عنه (قوله واذا اطلق النية) فقيل
يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى رواية النفل ٦ وقيل
عن النفل على مقتضى رواية الحسن لانه ادنى ما يحتمل عليه وهو اولى
فالصحيح انه يقع عن الفرض هكذا قاله القاآنى و فى التنقيح والتلويح
فالاصل بلا خلاف رواية اعترض فكيف جاز تركه الطريق الاول
بالكلية واجيب ان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض
عن العزيمة وذلك تنبيه صريح النفل او واجب آخر (قوله يقع عما نوى
مطلقا) وهو رواية ابى الحسن الكرخى والحسن عن ابى حنيفه فيكون
كالمسافر و بهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهرزاده وصاحب الهداية
والقاضى الامام ظهير الدين البخارى وذكر ابو الفضل الكرمانى و كان بعض
مشايخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح انهما
مساويان كذا فى التحقيق (قوله وقيل يقع عن رمضان)وهو ظاهر الرواية
وانما كان صحيحا لان الرواية الاولى لو اجريت على ظاهرها وعمومها
بلا تأويل لاوجبت تعميم الحكم فى كل مريض كعمومه فى حق المسافر

٦ وفى هذا النقل اشارة الى ان كلام المص لا ينطبق لكلام القاآنى انه لم يذكر بلا خلاف رواية ولا كلام صاحب التنقيح والتلويح منه

وذلك فاسد قال شمس الائمة فى المبسوط واما المريض اذا نوى واجبا آخر
فالصحيح انه يقع عن رمضان لان اباحة الفطر عند الفجر عن اداء الصوم
فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء كان بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابى
الحسن الكرخى ان الجواب فى المريض والمسافر سواء على قول ابى حنيفة
وهو سهو اومأول ومراده مريض يطيق الصوم فيخاف زيادة المرض كذا
فى التحقيق وقيل المرض على قسمين مالايضره الصوم كالامراض الرطوبية
وفساد الهضم بل يفيده فلارخصة فيه ومايضره كالحميات المطبقة
ووجع الرأس والعين ففيها الرخصة اما للعجز عن الصوم اوخوف الازدياد
فى صورة الخوف لوصام فهو كالمسافر وفى صورة العجز فكالصحيح فالاولى
ان يذكر المص ايضا (قوله لان رخصته) تعليل ليقع اعترض بان المرخص هو
المرض الذى يزاد بالصوم لا المرض الذى لايقدر به عليه فلا نسلم اذا صام
ظهر فوات الشرط للرخصة واجيب بان الكلام فى الثانى و يتعلق الرخصة
بحقيقة العجز واما الاول فهو كالمسافر بلاخلاف كما قاله شمس الائمة تأمل ٧
(قوله قال زفر) هذا مبتداء مسئلة لاتعلق لها بالمسافر والمريض والاولى
وقال ليكون عطفا على يؤدى وتفريعا آخر (قوله كهبة كل النصاب
من الفقير) اراد الهبة متفرقة او الفقير المديون اوالكلام الزامى (قوله
فان قوله وهبت مجاز عن تصدقت) حتى لايملك الرجوع منه كما ان الصدقة
على الغنى صارت عن الهبة عن تملك المتصدق الرجوع اذ كل منهما
فى الشرع لتمليك العين فصح كل منهما مجازا عن الآخر بقرينة
المحل والمعطى (قوله ولهذا يختلف ثوابا) قال النووى وفى الحديث القدسى
وماتقرب الى المتقربون بمثل اداء ماافترضت عليهم والقدر الذى يمتاز به
الواجب هو تسعون درجة فلا يصح القول ان الوضوء قبل الوقت
والسلام وابراء المعسر افضل من الوضوء فيه ورده وانظاره الواجب انتهى
فاعرفه (قوله فكما لابد لصيرورة الفعل) احتراز عن الجبر وتحصيلا للقربة
وتمييزا بين العبادة والعادة اذالفعل يتنوع اليهما فكذا لابد لصيرورة
القربة فرضا اونفلا من النية لذلك (قوله على طريق القول لموجب العلة)
لاقوله منا بسقوط التعين كمازعم الشافعى رحمه الله تعالى وسيجئ بيانه فى فصل
ان سبق الافهام قال فى التلويح وقد يجاب عن استدلال الشافعى بانا
لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى

٧ ورُدّ بان الاستدلال
على مدعاه لايجوز
بدليل ليس بقائل
ولهذا امر بالتأمل
منه

فان الفرض اسم لما الزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف
اصل العبادة فانه اسم لمايحصل على سبيل الاخلاص وذلك بالنية تأمل
(قوله فقيل له يا انسان) هكذا فى التلويح وقال السيد الشريف المطابق
للمقام يا انسانا اذلايبنى اسم الجنس على الضم فى النداء الابعد القصد
بالمعين (قوله بان نوى الصحيح المقيم النفل) هكذا وقع فى كتب الاصول
والفروع فلاوجه ٩ لماقيل انه ان هذا انما يتصور فى يوم الشك بان شرع
بهذه النية ثم ظهر انه من رمضان واما لو وجدت فى غيره فيخشى عليه
الكفر على ماذهب اليه مشايخنا فاعرفه (قوله اذالخطاء لبطلان اطلاقه)
والاطلاق تعيين واقبال لا اعراض حتى يتجه اذا نوى النفل اوواجبا
آخر يكون معرضا عن فرض الوقت والاعراض مع الاقبال ممايتناقضان
اعترض بان ذلك فى الاطلاق مسلم لكن لاينبغى ان لايحصل بالخطاء
فى الوصف كما لايقال زيد باسم عمرو واجيب بانه لمانوى الاصل والوصف
والوقت قابل للاصل دونه وهو ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلانه
بل العكس اقتصر البطلان على الوصف وبقى اطلاق اصل الصوم
(قوله ولما لم يكن) جواب عما قيل ان الوصف هنا لازم ضرورة
ان الصوم لايوجد بدون وصف ولم يوجد هنا سوى النفل فبطلانه
يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
بل الاصل والوصف وان تغايرا مفهوما فهما واحد موجود (قوله لعدم
التجزى صحة وفساد) اوانما لم تشع الصحة الى الكل لعدم التجزى لان
الكل يرتفع بانتفاء جزئه ولانه اذا اجتمع جهة الصحة والفساد ترجح
جانب الفساد احتياطا فى باب العبادة (قوله كالملك فى المغصوب) فان
الغاصب يملكه بالضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد بجارية
مغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب (قوله و يرجع
القهقرى) معناه الرجوع الى خلف وهو مفعول مطلق ليرجع من غير لفظه
عند الرضى (قوله كما ان النية المتقدمة) ولاخفاء فى انه لما صح الصوم بالنية
المنفصلة عن جميع الاجزاء تقديرا فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض
اولى لكن جعل النية بالليل افضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال
وكما ان فى التقديم ضرورة لكون محافظة وقت الصبح متعذرة كذلك
فى التأخير ضرورة كما فى يوم الشك ٧ لان تقديم نية الفرض حرام اونية

٩ اما اولا فلان الكلام
يأبى بحمله على يوم
الشك واما ثانيا فلانه
لوخشى الكفر على
هذا الناوى لما اطبقوا
على جواز هذه المسئلة
مطلقا منه

٧ وايضا الضرورة
لازمة فى غير يوم الشك
كما اذا نسى النية فى الليل
اونام او اغمى عليه
وغير ذلك منه

النفل لغو عند الشافعى فلا يتجه ان التقديم الذى لا يعترض عليها المنافى كالاتصال بخلاف التأخير فافترقا (قوله وايضا للاكثر حكم الكل) ٦ يعنى ان الاكثر بمنزلة الكل فى كثير من الاحكام فلا يرد ان حق العبارة ان يقال للكل حكم اكثر وايضا ترجحنا بالذات لانا نترجح باكثر الاجزاء وترجيح الشافعى بالوصف والترجيح به اولى من الترجيح بالوصف كما سيأتى فى بابه ٨ وايضا نجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران من الكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما كما فى التلويح وفيه مالا يخفى (قوله باعتبار قصور ميل) بناء على عدم اعتياد الاكل والشرب فى اول النهار فتركهما فيه خارج فخرج العادة لامشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله فظهر) اى اذا كانت النية التقديرية كافية فى القاصرة فظهر ان الجزء الاول لم يفسد حتى يشيع فساده الى الكل ولا يعود صحيحا بل كان موقوفا الصلاحه للصوم فان صادفت نية فى الاكثر صار صوما والافسد (قوله واما ذلك الوقت ظرف له) وقد عرفت بمافيه ولاخفاء ان المناسب تقديم هذا النوع على الثانى (قوله كوقت معين نذر فيه الصلوة) بان يقول لله على ان اصلى او اتصدق يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق واقول لله على ان اصلى او اتصدق يوما وينبغى ان يذكر هذا النوع تدبر (قوله كمعين نذر فيه الصوم) بان يقول لله على ان اصوم شهران مثلا واحترز به عن النذر المطلق بان يقول لله على ان اصوم شهرا وذلك ان غير رمضان من الاوقات تعين للنفل بجعل الشارع ذلك حقا للعبد بكسب العبادة والتقرب الى الله تعالى فاذا نذر صوما فى معين منها يتعين له كرمضان للصوم وانقلب النفل واجبا لان الصوم المشروع فى وقت لا يقبل وصفين متنافيين ولكن بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة (قوله لانفى واجب آخر) من صوم القضاء والكفارة فاذا نواه من الليل يقع عما نوى لان الموجب الاصلى فى هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وقد كان محتملا لهما فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما هو حق الشرع وهو احتماله لهما والا صار مبدلا للمشروع وذا لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا يعمل ارادته فيه لانه تبديل للمشروع كذا فى التحقيق (قوله كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق والقضاء)

٦ اى ان الاكثر فى مادة بمنزلة الكل فى مادة اخرى لا ان كليهما فى مادة كما توهمه المورد منه

٨ وتحقيقه انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم يوجد فيه بالكثرة والشافعى رجح العكس بوصف العبادة فان العبادة بدون النية فاسدة فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بكثرة الاجزاء منه

ولاشك ان المص جعلها من اقسام المطلق من الوقت فيما سبق فجعلها هنا من اقسام المقيد اما بناء على النسيان مما سبق او على الموافقة لمن عدها من اقسام المقيد تسامحا تأمل (قوله وذلك) اى كون وقت الحج مشكلا فيهما من وجهين ولا فرق بينهما الا بالنسبة الى سنة الحج والى سنى العمر نعم يلاحظ فى الثانى قولهما اما الاول فظاهر واما الثانى فان محمدا فى رواية عن ابى حنيفة يوسع وقت الحج كوقت الصلوة فان اشهر الحج فى السنة الاولى كالجزء الاول من وقتها وفى الثانية كالثانى وهكذا فيكون وقته كوقتها لكنه يأثم بالموت بعد التأخير فان التأخير كان بشرط عدم الفوات كالرمى الى الصيد فانه مباح لكن بشرط ان لا يصيب آدميا بخلاف التأخير عن الجزء اذ لم يشترط عدمه فلا يكون وقته كوقت الصلوة بل كوقت الصوم واحتج بحجه عليه السلام فى سنة عشر من الهجرة مع انه فرض فى سنة منها وبانه فرض العمر غير انه لا يؤدى الا فى وقت خاص وهذا الوقت متكررة فى عمره فيكون اليه تعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقته النهار لا الليل واليه تعيينه فعلا فلا يتعين اشهر الحج من السنة الاولى الا بتعيينه بطريق الاداء وابا يوسف فى رواية عن ابى حنيفة يضيق لا بمعنى يضيق عن الواجب بل بمعنى لا يوسع فيكون وقته كوقت الصوم الا انه يكون اداء متى فعل ولا يكون اداء متى صام فلا يكون وقته كوقته بل كوقت الصلوة فانها تكون متى صلى فى اى جزء منه واحتج بان اشهر الحج من الاولى من حق المخاطب به اخر الوقت فيحرم التأخير عنه كما فى آخر وقت الصلوة واما تأخيره عليه السلام كان لعذر الاشتغال بالحروب وغيره ولعلمه باعلام الله تعالى بانه يعيش الى ان يتبين امر الحج والتأخير ان حرم الا للفوت وذلك بالشك فى العيش وبانه يجوز انه لم يستطع الى سنة عشر وانما لم يقل يوسع مع القول بالاداء متى فعل ويضيق مع التأخير لانه لا يكون الوجه الثانى بالنسبة الى سنى العمر واذا عرفت الوجهين ثبت الاشكال على مذهبهما فلا يتجه انه لما ثبت التوسع عند محمد كوقت الصلوة والتضيق عند ابى يوسف كوقت الصوم لم يبق مشكلا عندهما كوقتهما (قوله فالحكمان فى كلامهما متنافيان) ومن هذا قيل فى كلامهما فى هذه المسئلة اشكل من وقت الحج (قوله رجح المعيارية على الظرفية) احتياطا لا تحقيقا والا لكان بعد العام الاول قضاء لان الحيوة الى العام

القابل مشكوكة فيلزم منه ان لايكون الموت قبله نادرا لان الموت فى سنة واحدة مشتملة على الفصول المتضادة المزاج غير نادر وبملاحظة هذا اللازم ثبت الرجحان والحكم بالاثم وبهذا ظهر انه لايتجه السؤال بقوله لما رجح المعيارية احتياطا حتى يحتاج الى الجواب فلا تغفل (قوله لا انه نفى الظرفية بالكلية) حتى ينافى الحكم بان وقته العام الاول الحكم بانه اداء فى العام الثانى (قوله ومحمد رجح الظرفية) على المعيارية نظرا الى ظاهر الحال فى البقاء لانه ما كان ثابتا فالظاهر بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك لا انه نفى المعيارية قطعا بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر فى العام الثانى كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فلا ينافى الحكم بان وقته جميع العمر الحكم بالاثم بالموت فى العام الثانى (قوله وقيل ان لم يمت) ولا خفاء ان المناسب لقوله ان لم يظن الفوت بالموت الا انه اراد نقل كلام ابى الفضل يعنى اذا مات قبل ان يحج فان لم يمت بعد الظن بالموت بل مات فجأة لم يلحقه الاثم وان مات بعده يلحقه ولهذا لم يقل وان لم يمت بالعطف على قوله وان لم يفت فاعرفه (قوله قال محمد والشافعى الحج يجب موسعا) قال شمس الدين الاصفهانى والشافعى يرى البقاء الى السنة الثانية غالبا على الظن فى حق الشاب الصحيح دون الشيخ (قوله وقال صاحب الكشف) ثم قال فانه اذا سئلنا سائل وقال قد وجب على حج واريد ان اخره الى السنة التى تأتى والعاقبة مستورة على هل يحل لى التأخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فافتوا كم فلا بد من الجزم بالتحليل فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعى او بالتحريم فيلزم منه القول بالاثم بنفس التأخير وان لم يمت كما هو مذهب ابى يوسف فثبت ان الصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل وقال الفاضل القاآنى وقول محمد وان كان صحيحا فى الواقع الا انه غير مفيد فى الفتوى لكن الصحيح من مذهب محمد ماذكره الشيخ ابو الفضل الكرمانى (قوله اقول فيه) اى فى كل واحد من قول الشيخ وقول صاحب الكشف بحث اما اولا فلان ماذكره الشيخ من قوله يحل فيه التأخير انما هو حكم الموسع الذى فيه جهة المعيارية قال ابن الحاجب ومن اخر مع ظن الموت قبل الفعل عصى اتفاقا فان لم يمت ثم فعله فى وقته فالجمهور انه اداء ومن اخر مع السلامة فمات فجأة فالتحقيق لا يعصى ٣ بخلاف ما وقته العمر واما ثانيا فلان ماذكره صاحب الكشف من قوله لان العاقبة

٣ كالحج فانه لو آخر مع ظن السلامة ومات وعصى بالتأخير لان البقاء الى السنة الاخرى ليس بغالب على الظن ولهذا قال ابو حنيفة لايجوز تأخير الحج الى سنة اخرى كذا قال الاصفهانى فى شرح مختصر المنتهى منه

مستورة فلا يمكن بناء الامر فممنوع كيف وقد قال صاحب الهداية لاغرو ٢ ان يكون آه اقول اراد ان العاقبة فى علم الله تعالى غير معلوم لنا وما قاله ليس كذلك فان الرمى الى الصيد وضرب اليتيم تأديبا مثلا مقيد بشرط السلامة مع انه لاشك ان السلامة فيهما غير مستورة لنا وبهذا ظهر ان مامرضه المص صار صحيحا وما صححه صار مريضا فاعرفه (قوله ولهذا صح تطوع من عليه الفرض) لكنه يأثم بالتأخير عند ابى يوسف كمن صلى النفل فى اخر الظهر فانه يأثم بتأخير الظهر عنده ولان تعيين الوقت للفرض لايمنع عن النفل كما ان تعيين آخر وقت الظهر له لايمنع عن النفل وقال الشافعى لايلزم من صحة الحج فى العمر صحة التطوع له (قوله فان نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها) لان تحمل المشاق وترك الفرض واختيار النفل عليه مع ان الثواب فى اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه بعد التمكن من ادائه مستحق عليه من السفه (قوله لانه ان اراد الاستحسان) معناه العرفى فلا وجه لان الشافعى استحسن فى المتعة ثلثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة ومن هنا قال صاحب التلويح ومبنى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون ان من يثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع الذى شرع لذلك الحكم والحق انه لايوجد فى الاستحسان مايصلح محلا للنزاع فلا تغفل (قوله سلمناه لكنه لا يقر لبقاء الاطلاق) وهو اصل النية وبه يؤدى الحج وهو مقصود الشافعى فلا يضرمنا لذات الحج لوصف العبادة بل يضره لانه كالاصل آه فعلى هذا يرجع الجواب المشهور الى الجواب الصواب فاعرفه (قوله جواب عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق) وقال القاآنى وصاحب التحقيق وغيرهما جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لما بقى النفل مشروعا فى العام الاول كان مشروع الوقت متعددا فينبغى ان يشترط التعيين ولا يتأدى الواجب بمطلق النية كالصلوة فى آخر الوقت وبهذا علم انه ليس جوابا عن قوله وبه يؤدى بالاتفاق كما لا يخفى على الذكى (قوله بدلالة معنى فى المؤدى) والمطلق يقيد بقيد بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا كما اذا اشترى شيئا بدراهم مطلقة يقع على غالب نقد البلد بدلالة معنى فى المشترى وهو تيسر اصابته بخلاف ما اذا نوى النقد صريحا فان الدلالة لاتعارض الصريح فانه يفوق عليها

٢ والغر والعجب وقد غرا اى عجب وباب عدا وقولهم لاغرو اى لاعجب صحاح

كما اشترط نقد بلد اخر فان تلك الدلالة تبطل بالصريح ﴿ مبحث تقسيم اتيان المأمور به ﴾ اى اداء وقضاء (قوله والمأمور به) اى اتيانه نوعان لان الاداء والقضاء صفة المكلف والمأمور به ليس كذلك اذ هو عبارة عن الحاصل بالمصدر ومن هنا قال صاحب التنقيح اتيان المأمور به نوعان فاعرفه ولكونه معلوما من تعريف لم يعرفه اولا والمراد بما يتعلق تقسيم الامر والمقيد بالوقت (قوله شرع فى تقسيم المأمور به ولهذا) اى لكون مباحث المطلق غب الوقت والمقيد به مما يتعلق بالامر دونه اخرهذا البحث عنها وفيه رد على صاحب المنار تأمل وهو باعتبار وقوعه فى وقته وفى خارجه ينقسم الى اداء وقضاء و باعتبار نفسه الى معين ومخير و باعتبار فاعله الى فرض معين وكفاية و باعتبار كون وقته زائدا الى موسع ومضيق (قوله مثل اداء الزكوة آه) امثلة الغير الموقتات وترك مثالها لظهورها والحج موقت من وجه ومطلق من وجه (قوله فعندا الشافعى والمالكى يختصان بالعبادات) قالوا ان العبادة اما ان يكون له وقت معين اولا والثانى لا يوصف بالاداء والاعادة والقضاء كالاذكار والنوافل المطلقة والاول اما ان يكون ذلك الوقت محدودا اولا والثانى يوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء واطلاق القضاء على الحج المستدرك لحج فاسد من حيث يشابه القضاء بالاستدراك والاول يوصف بالاداء والاعادة والقضاء كذا قاله شمس الدين الاصفهانى و بهذا ظهران قوله ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء ليس على ما ينبغى نعم تابع صاحب التلويح فالاداء عندهم ما فعل فى وقت مقدر له اولا شرعا والفقهاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اخره عمدا اوسهوا تمكن من فعله كالمسافر اولم يتمكن لمانع من الوجوب شرعا كالحائض اوعقلا كالنائم والاعادة ما فعل فى وقت الاداء ثانيا لخلل وقيل لعذر (قوله تسليم عين الواجب) اراد واجب الاداء لانفس الواجب لانه علم بالامر بخلاف الثانى فانه ثبت بالسبب وهو الوقت على المختار واراد بالامر اعم من ان يكون دالا على وجوب الاداء على اليقين او فى الجملة وفرد ما لا التعين فقط والايخرج كثير افراد الاداء وان يكون بصريح الامر لقوله تعالى اقيموا الصلوة او بمعناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت والا يخرج عنه ما وجب بالخبر وتعميم الواجب يعنى

بنى الجملة وان صح لكن يرد ما سيأتى عند قوله و يجب القضاء فلا تغفل و بالحاصل بالمصدر الهيئة التى تسمى صلوة وصوما وحجا ومعنى وجوبه بالامر لاما ثبت وجوبه به اذالوجوب انما هو بالسببين لزوم ايقاع الحاصل بالمصدر وح صح تسليمه بخلاف نفس الواجب فانه لايمكن تسليمه لانه وصف فى الذمة لايقبل التصرف من العبد ومن هذا لم ينقل المص تسليم عين الواجب سببه كما قاله صاحب المنتخب والمغنى وتكلف فى توجيهه صاحب التحقيق بان الشرع لماشغل الذمة بالواجب ثم امر بتعريفها اخذ مايحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لايتصور التسليم لابهذا الطريق انتهى و بهذا ظهر انه لم يتجه ما قاله صاحب التلويح انه لاحاجة الى ذلك التكلف بناء على ان المراد بالواجب فى تسليم عين الواجب بالامر واجب الاداء لانفس الواجب (قوله والمراد بتسليمه جواب عما يقال كيف يتصور التسليم) فى مثل الصلوة والصوم لانه يمكن فى الاعيان وقد يجاب بانه قد ثبت فى قواعد الشرع ان للواجبات حكم الجواهر فيجرى التسليم فيها ايضا وفى قوله والاحقيقة التسليم اشارة الى انه مجاز فى الايجاد لايجوز فى استعماله فى التعريف (قوله ولم ينقل عين الثابت حتى يشمل النفل) واما المباح كالاصطياد بعد الاحلال فليس بمأمور به حتى يشمله فالثابت بالامر عندهم لايكون الا واجبا اومندوبا نعم عند الكعبى ثبت به فيكون من افراد الاداء عنده لاعندهم ثم هذا اذا اريد به الواجب الشرعى واما اذا اريد به الثابت على ما فسره كثير من الشراح فلا وجه للعدول عنه (قوله ولهذا) اى ولان المذهب المختار كون المندوب ليس بمأمور به قال فخر الاسلام اعترض به عليه صاحب الكشف بانه لم يتعرض للمباح مع انه ينبغى ان يسمى اداء ايضا على ذلك القول واعتذر صاحب التلويح عنه اولا بانه ليس فى العرف اطلاق الاداء على المباح وثانيا بان مراده بالامر هنا لفظ الامر لاصيغته وثالثا بانه اشارة الى الاختلاف فى ان اسم الامر حقيقة فى الطلب الجازم اومطلق الطلب جازما اومرجحا على الترك اومساويا لكن التحقيق هو مذهب الجمهور انه حقيقة فى الطلب الجازم اوالراجح فلا يدخل فيه المباح ويدخل على قول الكعبى ولاخفاء ان اعتذاره لايسمن ولايغنى من جوع (قوله واما قوله فى شرح الى آخره) جواب بوجهين عن التدافع بين كلاميه وعن نقض المذهب المختار

بقول ابى زيد اقول ان الوجه الاول وان دفع التدافع الا انه لايدفع النقض لان ابا زيد غير حاك وان التقابل يدفع الثانى (قوله فيدخل فيه قضاء اصحاب الرخصة) وارباب العذر وهذا مسلم عند من قال القضاء مافعل بعد وقت الاداء استدراكا له لما سبق له وجوب مطلقا واليه ذهب صاحب الميزان واما عند من قال لما سبق وجوبه على المستدرك فلا قال عضد الملة والفرق بين التعريفين ان فعل النائم والحائض قضاء على الاول اذ سبق له وجوب فى الجملة لتحققه فى المقيم والصحيح لا لعموم دليله للنائم والحائض لانه قول ضعيف وليس بقضاء على الثانى اذلم يجب على المستدرك لقيام المانع من الوجوب الا فى قول فان بعضهم قال بوجوب الصوم عليهما نظرا الى عموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهو ضعيف لان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفى الوجوب قطعا انتهى اقول اراد به وجوب الصوم عليهما لا للاداء بل للقضاء كوجوب الصلوة على من اسلم فى آخر جزء من الوقت تأمل وقال كثير من الاصوليين ان مثل فعل الحائض قضاء لانه يتوقف على انعقاد السبب فى حق الاصل لا على وجوب الاداء ولاشك ان التعريف المذكور ليس بناطق عن احدهما اذ يحتمل ان يراد تسليم مثل الواجب مطلقا وعلى المستدرك فاعرفه (قوله لانه ليس من عند من وجب عليه) وللمالك ان يستردها من رب الدين وقيل يكون قضاء الا انه ينفسخ بالاسترداد ولهذا لا ينفسخ فى حق اليمين من حلف ليقضى به دين فلان اليوم فقضاه ثم استحق ينفسخ العقد ولا ينفسخ البر ولقائل ان يقول ان اسقاط اليمين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء حقيقة لانه اسقط بمثل من عنده ولهذا قال صاحب المنتخب من عنده وهو حقه قلت المراد من عنده ان يكون ذلك حقه لامجرد الحضرة ومقدوراله لان الفرائض خالص حق الله تعالى وليس للعبد صرفها بالقول والنية (قوله ويستعمل كل منهما فى الاخر مجازا) حتى يجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس فى الصحيح وقد مثلوا استعمال الاداء فى القضاء بأدى فلان دينه اى قضاه لان اداء حقيقة الدين متعذر اذالديون يقضى بامثالها لا باعيانها ثم انهم صرحوا بان اداء الدين من قبيل الاداء الكامل قال فخر الاسلام واما الاداء الكامل فمثل رد المبيع واداء الدين تأمل (قوله ويجب القضاء ان عقل المثل بموجب الاداء) عند المحققين من الحنفية

وبعض اصحاب الشافعى والحنابلة وعامة اصحاب الحديث قال فخر الدين الآمدى وهو الاصح وقال ابو البركات النسفى وهذا اشبه بمسائل اصحابنا قالوا لو فاتت صلوة الليل من القوم فقضوها بالنهار بالجماعة جهر امامهم وبالعكس لايجهر ومن فاتت صلوة فى السفر يقضيها فى الحضر ركعتين وبالعكس يقضى اربعا (قوله فلا يرد النقض) اعترض صاحب التحقيق بنقض قولهم ويجب القضاء ان عقل المثل بموجب الاداء بقضاء الحائض والنفساء صوم رمضان فانه لم يجب بموجبه مع تعقل المثل حيث لم يجب عليهما اداء صومه بالنص واجاب المص بان قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما يدل على وجوب الاداء على التعيين للطاهر مثلا يدل على وجوبه فى الجملة فلا نقض ولاخفاء مع كونه تكلفا ان عدم ورود النقض لايتم على من قال القضاء تسليم مثل الواجب بسببه ومرادهم بالسبب الوقت والشهر كذا فى التحقيق وغيره الاعما قاله الفاآنى من ان صومهما خارج عن محل النزاع قال صاحب البديع نقلا عن احكام الامدى اورد بانه لولم يجب اداء الصوم على الحائض لم يجب القضاء واللازم باطل واجيب بان القضاء انما يجب عليها بامر جديد فلايستدعى امرا سابقا فكيف يستقيم بعد التفسير جعل الموجب للاداء الا للتدافع بينهما اقول ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء وموجب الاول الوقت والشهر وموجب الثانى الامر والجعل انما كان فى قولهم ويجب القضاء ان عقل المثل بموجب الاداء لافى قول المغنى فلاتدافع وبهذا ظهر ان مازعمه باطلا صار حقا (قوله خلافا للبعض) فان القضاء لايجب عندهم بالامر الاول بل بامر آخر او بدليل آخر (قوله اعلم ان المفهوم) يريد ان بينه ومانقل عنهم تدافع قال صاحب التحقيق اعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود وذكر شمس الائمة ان الفوات بمنزلة التفويت فعلم منه ان مرادهم بالنص فى الاستدلال اعم من ان يكون نصا او بمنزلته فلاتدافع فيا عجبا ثم عجبا ان المص سيذكر ان التفويت جار مجرى النص عندهم فاعلم ان علم المرء ينفعه (قوله هو الذى وجب فى الجملة فى الشهر) لايقال فحينئذ ان الآية انما تفيد بقاء وجوب الاداء فى الجملة لانا نقول ان تلك الافادة مسلمة للرخصة والعذر ولما ارتفعا تفيد القضاء على التعيين فاعرفه (قوله راجع الى الصلوة السابقة الواجبة) اعترض ان ضمير الغائب لايتعرض لوصف

المرجع بخلاف اسم الاشارة كما تقرر فى موضعه ولاشك ان ما تقرر انما هو فى الوصف المذكور ولم توصف الصلوة فى الحديث وانما تعرض الوصف لالكونه مرجعا اذ لم يسبق اصلا بل لانه مراد منها فارجع البصر هل ترى من فطور (قوله لا الى مثل من جنسه) بل الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يتعمده كذا فى التحقيق (قوله فوجب قضاؤها عندنا) بالقياس لاعندهم اصلا لابالقياس ولابغيره لعدم ورود نص مق فيه ووجب عندهم بالتفويت فى رواية اخرى عنهم و بالفوات ايضا فى رواية ثالث عنهم يشيران ثمرة الاختلاف فى الوجوب وعدمه وفى الثانية والثالثة قدوجب اتفاقا لكن عندنا بالقياس وعندهم بالتفويت او بالفوات وذكر ابو اليسر انه اذانذر صوم هذا الشهر وان يصلى اربع ركعات هذا اليوم نفضيا فالقضاء واجب بالاجماع ولكن عند الجمهور بالنذر وعند البعض بالتفويت وقال صاحب التحقيق ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مق فكانه اذافوت وقد التزم المنذور ثانيا اوالتزم قضاء منذور قصدا فعلى هذا اذافات بان مرض اوجن فى شهر المنذور صومه او اغمى عليه فى اليوم المنذور فيه بالصلوة يجب ان لايقضى عندهم لعدم النص المق صريحا اودلالة فيظهر ثمرة الاختلاف ولكن ما ذكره شمس الائمة ان وجوب القضاء بدليل اخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه معذور فيه اوغيرمعذور يشيرالى ان الفوات عندهم بمنزلة التفويت فى ايجاب القضاء فحينئذ لاتظهر فائدة الاختلاف فى الاحكام بل فى التخريج (قوله ان يجوز قضاء الاعتكاف فى رمضان الثانى) كما ذهب اليه زفر على مافى التحقيق وقال ابو البركات يبطل هذا النذر عنده وعند ابى يوسف فتأمل (قوله وفضيلة الصوم المق احوط) وهذا مختار صاحب التوضيح وقيل ان ايجاب القضاء بما اوجب الاداء احوط من ايجابه بنص جديد وهو التفويت والالزم ان لايجب عليه القضاء فى صورة الفوات كما اذاحدث به فى رمضان مرض مانع عن الاعتكاف دون الصوم كاسهال مثلا واليه مال صاحب الكشف والنسفى وقيل ان ايجاب القضاء بصوم مق احوط من اسقاطه بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلاصوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن ابى يوسف وزفر لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ماهوتبع له

لوجوبه فى مذهبهما اسقاط الواجب لتعذر ايجاب التبع فتأمل

﴿ قوله مبحث الاداء والقضاء ﴾ (قوله وكل من هذه الاقسام يجرى فى حقوق الله وحقوق العباد الا الاخير) فصارت الاقسام ثلثة عشر عند المص تابعا للقاآنى وعند صاحب التحقيق صارت اربعة عشر كما سنبين (قوله قبل التحقيق) قال القاآنى ليس التحقيق ما قاله صاحب المغنى المحض الكامل ما يؤديه الانسان بوصفه الذى شرع بل التحقيق ان كل اداء محض ترك فيه شئ من الواجبات فهو قاصر والا فهو كامل وح فالاولى ٦ ان يقول ما يؤديه الانسان على الوجه الذى امر به كما قال شمس الائمة اقول والمختار عنده مافى شرح الهداية لابن الهمام ان الجماعة واجبة عند عامة مشايخنا وانما سميت سنة لوجوبها بالسنة يدل عليه كلامه بعيد التحقيق ان اداء المدرك الامام اداء كامل لانه ما ترك شيئا من الواجبات واداء المنفرد قاصر لانه ترك الجماعة فى الكل وهى واجبة فى المكتوبة وبهذا ظهر ان اعتراضه على غاية الغفلة (قوله كالصلوة بالجماعة) اراد من اولها الى آخرها لا لما توهم ان صلوة الجماعة تفضل على صلوة المنفرد بخمس وعشرين درجة فى رواية وفى اخرى سبع وعشرين لما فى شرح الكبير ان العلماء اجمعوا على ان فضل الجماعة الموعود فى الحديث يحصل ٧ بادراك اقل الصلوة مع الامام ولو كان ذلك آخر القعدة قبل السلام بل لكونها مستجمعة لاوصاف الكمال (قوله كفعل اللاحق) بعد فراغ الامام بخلاف فعل المسبوق بعده فانه اداء محض قاصر اذ هو منفرد فيه حتى يتغير فرضه الى الاربع بنية الاقامة وانما سمى قضاء فى قول النبى عليه الصلوة والسلام وما فاتكم فاقضوا مجازا لما فى فعله من اسقاط الواجب اواعتبارا بحال الامام ونحن انما نجعله مؤديا باعتبار الوقت فلا منافاة (قوله حتى لايتغير فرضه الى الاربعة بنية الاقامة) عندنا خلافا لزفر بان دخل مصره للوضوء والوقت باق او نوى الاقامة فى موضعها فانه قاض حكما بمنزلة القاضى حقيقة الا اذا تكلم اللاحق بعد فراغ الامام اولم يفرغ امامه فح لايتغير بعود قضاء حكما الى الاداء حقيقة لفساد الصلوة والتبع لايتغير مالم يتغير الاصل (قوله وانما لم يعكس) بان يكون قضاء يشبه الاداء لان الفعل اصل والوصف تابع له فجعل ما كان باعتبار الاصل اصلا وهو الاداء وما كان باعتبار التبع تابعا ولا خلاف

٦ لانه لايشمل المندوب لكونه غير مأمور به على المختار كما بخلاف تعريف صاحب المغنى فانه شامل له وانما قال اولى لجواز ان يراد بالوصف الذى شرع الوجه الذى امر به تأمل منه

المتوهم الشارح الهندى ومن تبعه منه

٧ فيشمل صلوة الجماعة فى الحديث صلوة المسبوق واللاحق ايضا فيكون الدليل اعم فاعرفه منه

الجهتين صح اجتماع التنافيين فى فعل واحد (قوله وتبدل الملك عندهم بمنزلة تبدل الذات) وذلك ان عايشة رضى الله تعالى عنهـا قالت دخل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبرمة تفور بلحم فقرب اليـه خبز وادام من ادم البيت فقال الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى يارسول الله ولكن ذكر لحم تصدق على بريرة وانت لا تأكل الصدقة قال هو عليهـا صدقة ولنـا هدية وبريرة من بنى موالاة عايشة لامن بنى هـاشم حتى يتجه كيف يصح هذا والصدقة لاتحل لبنى هاشم (قوله كضمانه) بالقيمة عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن بمثلها من جنسها معه لا بالقيمة لان فيـه رعاية المماثلة صورة ولو من وجه ومعنى من كل وجه اما صورة فظاهر واما معنى فلا نهما عدلا قيمة فكان اولى من القيمة التى يفوت فيهـا المماثلة صورة (قوله وماقيل) قال صاحب التحقيق والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائت بجماعة والى القاصر كقضائهـا بالانفراد قال القاآنى ويمكن ان يجـاب عنه بان الثـابت آه اقول وانمـا عد من المثل الكامل والناقص لصدق تعريفهما عليهما وهذا الجواب يوجب كون الصلوة المنفرد فى وقتها اداء كاملا لان الثابت فى الذمة بالوقت هو اصل الصلوة فما هو جوابكم فهو جوابنا (قوله ولهذا قال ابو حنيفه آه) وقال ابو يوسف يوم الغصب ومحمد يوم الانقطاع ودلائلهم ذكرت فى الفقه (قوله ولا يجوز التناقض بين حجج الله تعالى) لانه امارة الجهل (قوله اما الاول) وهذا الاشكال للفاضل القاآنى اقول انهم قالوا ماوجب بالقياس فى هذه الصورة ابتـداء هو القصاص وانما وجب المال بالنص على خلافه صيانة للدم عن الهدر ولهذا لم يشرع المـال عند احتمال القود فيكون من قبيل القضاء واما البيان المذكور فبنى على التسامح لكون النفس سببا للقصاص فاعرفه (قوله ثم لمـا ورد) حاصله ان شرط القيـاس كون حكم الاصل معقول المعنى وهنـا لم يوجد (قوله يحتمل ان يكون معللا بالعجز يصح معه القياس) اذ الصلوة نظير الصوم فى ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة بل اهم منه لانه عماد الدين لا يقال لما كانت الصلوة مثله اواهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيـه بدلالة النص وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيـه مدخل لانا نقول لابد فى الدلالة من كون المعنى المؤثر معلوما وههنا غير معلوم فان معناه لا يطيقونه لتفسير ابن عبـاس ولان الصوم

فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الآية على ظاهرها كانت الفدية واجبة على المطيق والصوم واجبا على غيره اوكان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على غيره وكلاهما باطل بالاجمـاع فعرفنا ان كلمة لا محذوفة وهذا اذا لم يكن قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه منسوخا والا فلا يصح التمسك به ولا يحتـاج الى تقدير لا وانما التمسك على وجوب الفدية على الشيخ الفانى بالاجمـاع ويحتمـل ان لايكون معللا بالعجز بل يكون تعبـدا محضا وقوله فان بيـان الحكم آه رد على القـاآنى ان هذا الاحتمال مشكل لان بناء الحكم على المشتق فى تلك الاية دليل على علية المشتق منه اقول ان المبدأ هنا عدم الطاقة وهو العجز فيجب ان يكون متعديا لمـا عرفت فاعرف (قوله فامرناه بالفدية) اى اذا كان الاحتمـال الاول يفدى مكان الصلوة والثـانى لايفدى مكانها فامرناه بالفدية نظرا الى الاول احتيـاطا لاقيـاسا لان المعنى المؤثر فى ايجاب الفدية كالعجز مشكوك لامعلوم الا انه على طريق التعليل بالعجز يكون الفدية فى الصلوة واجبـة بالقيـاس الصحيح وعلى تقدير عدمه يكون حسنة مندوبة تمحو سيئة فيكون الوجوب احوط ويرجى قبولها (قوله لان شكر كل نعمة انما هو من جنسهـا) كشكر نعمة اللسـان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقير (قوله عملنـا به واوجبنا التصدق) بالعين او بالقيمة احتيـاطا لان كل ذلك اصل فى العبادات ولابعد فى ان يكون الشئ معتبرا فى زمان او مكان وان يكون معتبرا فى آخر فان العلة المستنبطة من نص سـاقط الاعتبار بالنسبة الى الحكم المنصوص عليه حيث لايضاف ذلك الحكم اليها (قوله ولذا لم ينتقل الحكم مع انه قادر على تسليم المثل) بكون التضحية مشروعة حقا له فلو كانت القيمة خلفـا لعاد الحكم الى الاصل عند القدرة عليـه كما اذا قدر على الصوم يبطل حكم الفدية (قوله لايبطل بالشك) اى باحتمـال ان يكون الاراقة اصلا وقد قدر عليه ايام النحر واما اذا كان الاصل معلوما فينتقل الحكم اليه فان من وجب عليـه الفدية عن الصوم فقدر عليه يجب عليـه الاصل ان الاصل فى الشهر وهو الصوم المعلوم لقوله تعـالى فعـدة من ايام اخر (قوله فان قيل فاذا وجب آه) وهذا السؤال مع جوابه وان كان عين مامر فى اول بحث وجوب القضاء بموجب الاداء الا انه نقل عن البعض توطئة

للسؤال الثانى وقد اخذه من شرح المغنى للفاضل القاآنى فى قوله كما سبق ثم اجاب عنه ذلك الفاضل بالجواب المختار عنده وهو ان القضاء يتوقف على انعقاد السبب فى حق الاصل لا على وجوب الاداء بدليل وجوب قضاء الصوم على الحائض بعد طهرها ولاشك ان السبب وهو الشهر قد انعقد سببا فى حقها كما فى حق المطيق اذلا مانع من ذلك انتهى فالاولى ان يتعرضه المص ايضا وانما لم يجب عن السؤال الثانى بما نقله عن الميزان فى تعريف القضاء تنبيها على ان المختار عندى ما اخذناه دون مانقل عنه بدليل انه لم يحل هنا فاعرفه (قوله لاللبدلية) وفيه ان القصاص ثبت اولا فى الخطاء بالقياس فصارت الدية بدلا عنه نظرا اليه وانما سقط القصاص على خلاف القياس كما مر (قوله فظهر ان الاقتصار آه) وفيه انهم ارادوا بالنص اعم من العبارة والدلالة ومن ثمه لم يقولوا عبارة النص وسيأتى ان المص يطلق على ما ليس بقياس واجماع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) عند الاتلاف بطريق العدوان عندنا خلافا للشافعى وصورة المسئلة اذا استعمل الغاصب العين المغصوبة بان كانت عبدا فاستخدمه اودابة فركبها اودارا فسكنها لا تضمن تلك المنافع خلافا للشافعى بناء على ان المنافع عنده مال متقوم فيكون مضمونا لوجود المماثلة وعندنا لما لم يكن مالا فضلا عن التقوم انتفت المماثلة فلا يضمن كالخمر والخنزير ولكن لا يهدر حق المالك بعدم التضمين بل يتأخر الى الدار الاخرة لان عدمه للعجز عن المماثلة لالعدم الحق (قوله اذ لامماثلة بينهما) ورعايتها واجبة اما صورة كما فى المثلى اومعنى كما فى القيمى قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم ولعلمائنا فى نفى المماثلة طريقان احدهما ماذكره المص والثانى باثبات التفاوت فى المالية بينهما وذلك ان ضمان العدوان مقدر بالمثل بالنص المذكور والمنافع وان كانت اموالا متقومة فهى دون الاعيان فى المالية لان المنفعة تقوم بالعين وهو يقوم بنفسه وايضا لايبقى فى وقتين والعين يبقى فى اوقات فلاتضمن بالاعيان وفيه بحث لان التفاوت فى البقاء لايمنع وجوب الضمان بعد تساويهما فى اصل الوجود الاترى انه اذا اتلف نحو الجمد والبطيخ مما يتسارع اليه الفساد فانه يضمن بالدراهم مع انه لامساواة بينهما فى البقاء ولعل المص لم يتعرض الى الثانى لهذا البحث وان امكن دفعه بالتفاوت بينه و بين ما

نحن فيه والجمد تأمل (قوله واما الثانى) حاصله ان المنفعة غير باقية وغيرها محرز فالمنفعة غير محرز وغيره ليس بمتقوم فالمنفعة ليس بمتقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم وانما جعلت مثلا له فى العقود لحاجة الناس اليها على خلاف القياس فكان ثابتا ضرورة فلايتعدى الى غيره وانما لاتضمن بها مع تحقق المماثلة الاجماع كذا فى شرح المغنى للقاآنى (قوله وقد فرعوا على هذا الاصل) وهو المنافع لاتضمن بالمال فروعا حيث قالوا فلا يضمن قاتل الزوجة و واطئها للزوج ولاشهود العقد والطلاق بعد الدخول اذا رجعوا ولا قاتل القاتل لولى القتيل والمص ذكر الاخير تفريعا على هذا الاصل وصاحب التنقيح فرعه على اصل هذا الاصل اذالتفريع على الشئ تفريع على ذلك الشئ فاعرفه (قوله حتى كان العبد خلفا عنه) فعلى هذا ينبغى ان يتعين القيمة ولايخير الزوج بينهما و بين اداء العبد لكن لما كان العبد معلوم الجنس ومجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كما لو امهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه احد الشيئين فيخير الزوج اذالتسليم عليه لاعلى المرأة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول وانما قال كانه لان الواجب بالعقد هو العبد المتوسط فصحت التسمية وانما اعتبر القيمة بناء على وجوب تسليم المسمى ولايمكن بتسليمه الابمعرفة قيمته لا انها يجب بالعقد لانه ما سماها كما اذا تزوجها على عبد غيره فاستحق وهلك يجب مهرا و بهذا اندفع ما يقال فعلى هذا كان العقد على احدهما بلا تعيين وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهرا لمثل اداء كما قال الشافعى الاترى انه لوزوجها على هذا العبد اوعلى قيمته لم يصح التسمية ﴿ مبحث الحسن للمأموربه ﴾ (قوله ولابدله من الحسن) لمافرغ عن تقسيم المأمور به شرع فى بيان ما يجب له فقال ولابدله من الحسن بلاخلاف سواء كان موجب الامر اومدلوله لان الشارع حكيم لايأمر بالفحشاء وهذا من حيث الشرع واما من حيث اللغة فلم يجب له من الحسن اذقول القائل اسرق على سبيل الالزام امر لغة (قوله لابمعنى كونه صفة) كما قالوا ان للحسن والقبح ثلثة معان الاول كونه صفة كمال٧ وكونه صفة نقصان والثانى كون الشئ ملايما للطبع وكونه منافرا كذا قاله صاحب التوضيح والقاآنى وقال صاحب المواقف والثانى ملايمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وفى جمع المص بينهما بحث لايخفى

٧ يقال العلم حسن اعين اتصف به كمال ارتفاع شان و يقال الجهل قبيح اولمن اتصف به نقصان واتضاع حال

منه

ولانزاع فى ان هذين المعنيين ثابتان للصفات فى انفسها وان مأخذهما
العقل و يختلف بالاعتبار بل النزاع فى المعنى الثالث ولهذا قال لا بمعنى
بل بمعنى كونه فقال الاشاعرة هو موجب الامر وذلك لان الافعال كلها
سواء ليس شئ منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع اونهيه عنها ولو عكس
الشارع الامر فحسن ما قبحه وقبح ماحسنه لانعكس فصار القبح حسنا
والحسن قبحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب وعن الوجوب الى الحرمة
وقال المعتزلة والكرامية الحسن والقبح مدلولا الامر والنهى فالفعل
عندهم حسن اوقبح فامر به ونهى عنه وذلك ان الافعال فى نفسها مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعلها مدحا اوثوابا
اوجهة مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعلها ذما وعقابا ثم تلك الجهة قد تدرك
بالضرورة بلا تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع وقد لاتدرك اصلا لكن اذا ورد به الشرع
علم ان فيه جهة محسنة كما فى حسن الصوم آخر يوم من رمضان اوجهة
مقبحة كما فى قبح صوم اول يوم من شوال اذ الآمر والناهى حكيم
والحكيم لايأمر بشئ الاحسنه ولاينهى عنه الاقبحه فادراكهما فى هذا
القسم يتوقف على كشف الشرع عنها بالامر والنهى بخلاف الاولين
فانهما لايتوقف عليه بل يؤيد حكم العقل (قوله والمختار عندنا)
وعند الفقهاء انه مدلوله مطلقا والا لما استقام تقسيم المأمور به الى
حسن لعينه وغيره والى قبح كذلك ولما صح قولهم انه منه مالايحتمله
السقوط والنسخ اصلا كالايمان بالله وبصفاته (قوله فالمأمور به) وهو
باعتبار صفة الحسن نوعان لانه اما ان يكون حسنا لحسن فى نفسه او يكون
حسنا لحسن فى غيره والاول اما حقيقى وهو اما ان لايقبل السقوط او يقبله
واما حكمى والثانى اما ان يتأدى ذلك الغير بنفس المأمور اولا يتأدى به بل
بامر آخر فصار اقسامه خمسة ومن ثلث الثانى بجعل القدرة قسما ثالثا
فقد تكلف قال القاآنى والحق ان لايجعل قسما من النوع الثانى (قوله
اما حسن لحسن فى نفسه) بفتح الحاء والسين صفة مشبهة والثانى بضمها
وسكون السين مصدر والظاهر ان الضمير المجرور راجع الى الحسن

(قوله كقبح الصدق
الضار وحسن الكذب
النافع هكذا وقع
فى شرح المقاصد
وفى الطوالع وهو
الصحيح اذ الاول مشتمل
على المضرة وكل ماهو
كذلك قبيح كما ان الثانى
مشتمل على المنفعة وكل
ماهو كذلك حسن
وقال صاحب المواقف
وقد تدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع
منه

بمعنى الحسن ثابت باعتباره فى نفسه لا باعتبار امر خارج عنه سواء كان
لعينه كالتصديق اولجزئه كالعبادة فى الصلوة فانها عبادة مع خصوصية
وهذا كما قال ابن الحاجب فى الايضاح الضمير فى قولهم الاسم ما دل على
معنى فى نفسه راجع الى معنى اى على معنى حاصل باعتباره فى نفسه لاباعتبار
امر خارج عنه كقولهم الدار فى نفسها حكمها كذا وبهذا ظهر صحة قول
الجمهور سواء اريد بالمعنى الحسن اولا فكما لايصح ان يكون اذات الشئ معنى
فيه كذلك ان يكون ذاته حسنا فيه فيحتاج الى تكلف صاحب التنقيح
وهو قوله وانما اطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه اما للاصطلاح
ولا مشاحة فيه اولا الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو
لايوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة وبحثنا فى تلك الجزئيات المعلومة
وجودها وهى لايكون حسنة الا لمعنى فى نفسها اوحسنة بغيرها فاعرف
(قوله وفى اختيار سقوط التكليف) على سقوط هذا الوصف هكذا
فى التنقيح قال السراج الهندى وهذا احسن لكن سياق الكلام يأباه اذ
تقسيم المأمور به باعتبار الحسن فقبول السقوط وعدم قبوله لايكون الا
باعتباره وتفسيره بوصف الحسن بناء على الظاهر والا فيجوز ان يشار
الى كونه مأمورا به (قوله فائدتان الاولى دفع مايرد عليه) ان الساقط فى حال
الاكراه وجوب الاقرار ولا يلزم من سقوطه سقوط حسنه لان عدم
الوجوب لايستلزم عدم الحسن كالمندوب هكذا وقع فى التلويح وشرح
المغنى الا ان المص استدل جواز سقوط الاقرار بسقوط وجوبه لكن
يجد عليه ان الجواز الذى فى ضمن الوجوب ينتفى بانتفاء الوجوب فاعرف
واجيب عنه بانه لايلزم من كونه شهيدا بقاء حسنه لانه لولم يسقط لم يكن
ضده مباحا وهو اجراء كلمة الكفر بل بقى ذلك حراما كما كان. الا ان الترخيص
انما ثبت رعاية لحق نفسه مع بقاء حرمته نظرا الى السبب تقديما لحقه
على حق الله فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لكونه باذلا نفسه لرعاية
حق الله تعالى بناء على بقاء حرمة اجراء كلمة الكفر لا على بقاء حسن
الاقرار وقوله وعدم الوجوب لا يستلزم عدم الحسن محل بحث لا يقال
حسن المأمور به كان بالامر فيسقط بسقوطه لامحالة لانا نقول هذا مذهب
الاشاعرة وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه
حسنا لذاته اولجزئه اولغيره فتأمل (قوله الثانية ان التكليف مطلقا اعم)

بخلاف وصف الحسن وفيه انهم قالوا ان مثل الصلوة والصوم عبارة عن الهيئة الحاصلة من المصدر وتكون حصول تلك الهيئة بالسعى كما فى التصديق فانه كيف ان فسر بالصورة الحاصلة فى النفس اوانفعال ان فسر بانتقاش النفس بالصورة الحاصلة عن الشئ (قوله وهو التصديق المنطقى) قال صاحب التلويح ولقد طال النزاع بين صاحب التنقيح و بين بعض معا صريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان فانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى اوائل المنطق وغيره و يجب ان يعلم ان معناه وهوالذى يقال فى الفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله آه (قوله وجعله) اى جعل النظام التصديق المعتبر فى الايمان مغايرا للتصديق المنطقى وهم منه قال السيد الشريف وهذا كيف والتصديق المنطقى قبول لوقوع النسبة اولا وقوعها والتصديق المعتبر فيه قبول نبوة محمد عليه الصلوة والسلام والزام على نفسه متابعته فى جميع ما اخبره محمد عليه السلام و بينهما بون بعيد واجاب المص فى حواشى التلويح بان المغايرة التى ذكرها باعتبار التعلق واحدهما اخص من الآخر والفرض هنا نفى المغايرة باعتبار نفسه فتأمل (قوله لان الاصل فى الايمان هو التصديق) وليس اللسان معدنه حتى يكون الاقرار اصلا ولكن لكونه دليلا عليه وجودا وعدما جعل ركنا زائدا فيسقط حال الاكراه مع بقاء التصديق (وقيام السيف) على رأسه (يدل) على ان الحامل (على التبديل) لدفع الهلاك عن نفسه لا على تبدل التصديق (لكن ترك متمكن) بكسر الكاف من اظهار الاقرار (من غير عذر يدل على فوات التصديق) فلا يكون مؤمنا اصلا (لا ترك المصدق الغير المتمكن) بكسر الكاف كمن لم يجد وقتا يتمكن فيه من البيان وكان مختارا فى التصديق بان لم يعاين العذاب ولو كان هذا المصداق نادرا فى التحقق فانه لايدل على فوات التصديق فيكون مؤمنا (ولا ترك المتمكن) من اظهار الاقرار طوعا (عند الاجبار على انكار الاسلام اوعلى اقراره) فانه لايدل على فوات التصديق قطعا فيكون هذا المتمكن مؤمنا اما عدم دلالته فى الاول فظاهر واما فى الثانى فلما ذكره المص فى الدرر انه اذا اكره على الاسلام صار مسلما اذا وجد احد الركنين قطعا و فى الاخر احتمال فرجحنا جانب الوجود ولكن اذا رجع المجبور على الاقرار يحبس ولا يقتل

استحسانا لتمكن الشبهة وانما كان هذا المتمكن مؤمنا مع كونه مكرها فان الاكراه الملجئ وهو ما يكون باتلاف النفس او العضو لا يعدم الاختيار بل يفسده بخلاف غير الملجئ وهو ما يكون بالحبس او بالضرب الشديد فانه لايفسده و بما قررناه ظهر ان قوله لاالمصدق ولا المتمكن عطف على متمكنا لا على مؤمنا (قوله والصلوة فانها) حسن لحسن فى نفسه لانها مشتملة على افعال واقوال وضعت فى الشرع لتعظيم الله تعالى ولهذا قال النسفى انها اجمع خصلة من خصال الدين لتعظيمه تعالى والتعظيم له تعالى حسن فى نفسه الا ان يكون فى غير حينه اومكانه كالصلوة فى الاوقات المكروهة وفى الارض المغصوبة او حاله كالصلوة بغير الطهارة اعترض بان الصلوة كانت بواسطة الكعبة كالحج واستحقاق المعبود فتكون حسنا لحسن فى غيره واجيب بان حسنها لم يتوقف الى الكعبة بخلاف الحج ولهذا كانت النافلة على الدابة حسنة و بان الاستحقاق لاينافى الحسن لحسن فى نفسه بل يؤكده والا لم يكن الايمان حسنا لحسن فى نفسه (قوله ولا وجود الا على هيئة مخصوصة) وهى الجماعة حتى اوصلى الكافر بجماعة يحكم باسلامه قال النبى عليه الصلوة والسلام اذا رايتم الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان بخلاف اذا صلى منفردا اذ الجماعة مختصة لشريعته عليه السلام (قوله وسره ان كمال الايمان) جواب عما قيل لم جعل الاقرار الذى عمل اللسان داخلا فى الايمان لا اعمال سائر الاركان يعنى ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد ايضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه الموضوع للبيان ولكونه موضوعا له جعل رأس الشكر ولان مورده القلب واللسان والجوارح ومورد الحمد اللسان وحده وكان الحمد من شعبة الشكر اشيع٧ للنعمة وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد وما فى الجوارح من الاحتمال فجعل رأسه والعمدة فيه ولهذا قال عليه السلام الحمد رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمد الله٢ (قوله اوحسن لحسن فى نفسه) حكما وهذا اولى مما قاله فخر الاسلام وغيره او يكون ملحقا بما هو حسن لمعنى فى نفسه لانه لايكون داخلا فى المقسم اصلا تأمل (قوله فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن) لا الى كون النفس امارة بالسوء فان قهرها يحسن (قوله والفقر انما يستحق آه) اراد

٧ اى اكثر شيوعا وتناولا للنعمة اذ ما من نعمة الا و يمكن التعبير عنها باللسان والتحميد بازائها بخلاف العمل والاعتقاد منه

٢ رواه الحاكم والامام البغوى فى آخر سورة بنى اسرائل وقال الطيبى لم يوجد هذا الحديث فى الاصول لكن ذكره ابن اثير فى النهاية منه

انه انما يليق الاحسان لامن جهة نفسه لانه فرد من افراد الانسان بل من جهة رحمن الدنيا لان الاعزاز والاذلال بيده لا انه طلب الحق من الرحمن حتى يتجه ان المذهب ان لا حق لاحد على الله تعالى فاعرفه قال صاحب التلويح وهذا احسن مما قيل ان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لايستحقان هذه العبادة اعنى الزكاة والحج والعبادة حق الله تعالى خاصة (قوله فيسقط حسن قهر النفس آه) ولايخفى ان هذا يستلزم ان لايكون الصوم ونحوه حسنا اصلا لانه لما سقط حسن الوسائط ولم يكن الصوم ونحوه حسنا فى ذاته لما عرفت فكيف يكون حسنا فضلا عن كونه حسنا لمعنى فى نفسه اللهم الا ان يقال انما يستلزم ذلك لوكان حسنه ساقطا من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله فبا لنظرا الى هذا المعنى فان قلت لايلزم من هذا كون الصوم ونحوه حسنا لمعنى فى نفسه لانه اما ان يكون لعينه اولجزئه وليس فيه شئ فيهما قلت لما سقط حسن الوسائط حكمنا انه حسن فى نفسه وان لم نعلم جهة حسنه لما سيجئ من ان الامر المطلق يقتضى الاول ولكن لما لم يسقط حسنها من كل وجه بل ثبت من وجه حكمنا بانه شبيه بالحسن لحسن فى غيره ومن ههنا قال ولهذا جعلت فتأمل (قوله ظاهره ان نفس الحاجة والشهوة والشرف ليست بحسنة) وان ذهب اليها الجمهور حتى تكون واسطة وايضا انها لم تعتبر لانه دخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وفيه نظر اما اولا فلانه لا يجب فى حسن ذى الواسطة حسنها الا ترى ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بالمعنى الاول مع انه ليس متصفا بهما ومن ثمه قال النبى عليه السلام ان الله ليؤيد الدين بالرجل الفاجر واما ثانيا فلانه يدل على ان حسن مثل الصوم من الواسطة وقد سبق آنفا ان حسنه ساقط واما ثالثا فلانهم لم يقولوا ان حسنه من الشهوة والحاجة وشرف المكان بل قالوا بواسطتها تضمن الصوم قهرا لعدو والزكوة اغناء العباد والحج تعظيم الشعائر حتى لولم توجد لم توجد المتضمن ولهذه الانظار امر با التأمل (قوله وحكمه عدم سقوطه) اى سقوط التكليف فى الوقت وقال المص به فيما سبق ولاشك ان الحيض اسقط التكليف بالصوم فيه وان لم يسقطه فى غيره فلا يتجه الصواب بترك الصوم لان ايجاب التأخير ليس باسقاط وكذا لا يتجه السؤال حتى يحتاج الى الجواب نعم

انه يتجه على صاحب المنتخب حيث قال وحكم النوعين واحد وهو ان الوجوب متى ثبت لايسقط الابالفعل الواجب او باعتراض مايسقطه بعينه ومن هنا قال صاحب التحقيق اعترض عليه بان المراد بالواجب ان كان ما ثبت آه ثم قال واجيب عنه بان المراد منه ماثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطته كما صحت اضافة ما ثبت به المقتضى الى المقتضى ثم قال القاآنى ولا يخفى مافيه من التكلف والضعف فاجاب عنه بان الصلوة اه فتنبه ولاتغفل (قوله واما حسن بحسن فى غيره) وهذا القسم قاصر عن الاول ولهذا اذا قام به البعض سقط عن الباقين ولوكان حسنه لعينه لما سقط عنهم كصلوة الظهر ونحوها ولا يشترط النية والاهلية حتى جاز الوضوء بغير نية ومن الكافر (قوله فان قيل آه) وفى هذا السؤال امران الاول ان الجهاد وصلوة الجنازة لم جعل من الثانى وشبه بالاول ولم يعكس الثانى ان مثل الصوم لم جعل من الاول وشبه بالثانى ولم يعكس والمص قد ذكر الثانى مع جوابه فى الحكمى فلاحاجة هنا الى ذكره والاظهر فى الاول ما قاله صاحب التلويح وهو ما قررناه (قوله سقوط وجوبه بسقوط وجوب الغير) حتى لو سقطت الصلوة بحيض مثلا سقط وجوب الوضوء ولو سقطت الجمعة لمرض اوسفر سقط السعى ولايخفى ان التفريع ما ذكرته لاماذكره فان قلت الوضوء والسعى قد يسقطان بفقدان الماء والعجز عن السعى لمرض قلنا لوسلم ذلك يكون هذا بيان مابه الافتراق بين القسمين لا ان سقوطهما مختص بهما ولما كان سقوط وجوب الجهاد خلاف ماقاله النبى عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة قال القاآنى ان الجهاد قد يكون مع الباغين وتبعه المص بقوله وان بقى مع الباغين اى لولم يبق الجهاد معهم فسقوط وجوبه اولى فيلزم الخلاف فالصواب مع بقائه مع الباغين وقال بعضهم وهذه ملازمة فلا تضر ما قاله عليه السلام (قوله والامر المطلق يقتضى الاول من الاول) وذلك انه لما علم ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب فالامر الذى للندب ناقص فى كونه امرا وكمال الامر يقتضى ضرورة كمال حسن المأمور به فيقتضى الامر المطلق كماله اذا عرفت فظهر ان الامر الكلى مشكك وقد قالوا ان نقصان الافراد له مخصص وانه بحث فيه شبهة فلايتجه ما قيل ان اقتضاء المطلق

الكمال لايعتدبه فى مسائل الاصول فانه امر خطابى لاعبرة به فى مقام الاستدلال نعم يتجه ان هذا صحيح على من ذهب الى ان الامر مشترك معنى بين الايجاب والندب واما على من ذهب الى انه غير مشترك معنى فلافاعرفه

﴿ مبحث ﴾ التكليف بمالايطاق (قوله اعلم ان مالايطاق) يشير الى تحرير المبحث والمذاهب وهو على ثلثة مراتب عند الاشعرى اولاها ما يمكن فى نفسه ومن العبد لكن تعلق بعدم علمه تعالى وارادته فصار ممتنعا بالغير والتكليف بهذا جائز وواقع اتفاقا قال صاحب التنقيح لكنه عندنا يطاق بناء على ان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله توسيطا بين الجبر والقدر على ان علمه تعالى بان اباجهل لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان وعند الاشعرى مما لايطاق بناء على ان العبد عنده مجبور ولا تأثير لقدرته وانه مستلزم انقلاب علمه تعالى جهلا او وقوع الكذب فى اخباره فايمان ابى جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بمالا يطاق واقع عنده لايقال ان جميع التكاليف تكليف بمما لايطاق ضرورة ان علمه تعالى متعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمقدور لانا نقول ان الوجوب والامتناع بواسطة علمه تعالى واخباره لايوجب كون الفعل غير مقدور للعبد فالاولى ان ما لا يطاق على مرتبتين نعم قال صاحب المواقف على ثلثة مراتب الاانه من الاشعرى واقصاها ما يمتنع لذاته وهو لا يجوز ولايقع تكليفه به اجماعا واوسطها ما يمكن فى نفسه ولا يمكن من العبد اصلا او عادة وهو به غير واقع اتفاقا وجائز عند الاشعرى ومحال عند الماتريدية والمعتزلة قال القاآنى وهو الحق لكن عدم الجواز عند الماتريدية بناء على انه لايليق من حكمته وفضله ان يكلف عباده بمالايطيقونه فيلزم الترك بالضرورة ويستحقون العذاب وما لايليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان ممن يستحقه وهو قبيح لايجوز صدوره عن الله تعالى وعدمه عند المعتزلة بناء على انه يجب على الله تعالى ماهواصلح لعباده ولايخفى فى ان عدم تكليف مالايطاق اصلح فيكون واجبا والتكليف ممتنعا (قوله ولهذا قلت ثم ان التكليف) وفيه ان هذا القول يصدق على المرتبة الاقصى تأمل وقوله لاعلى قصد التعجيز احتراز عن مثل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله اقول ان هذه الآية من المرتبة الاولى التى ما يمتنع لاخباره تعالى

بعدم

بعدم وقوعه كقوله تعالى لايأتون بمثله فاعرف فمحال اى غير جائز عندنا خلافا للاشعرى اما عقلا فلان التكليف طلب الحصول وطلب حصول المحال لايليق من الحكيم لانه سفه محض فان قيل ان هذا الدليل يمنع الوقوع لاالجواز مع انه المدعى قلنا بل يمنع الجواز ايضا لانا نقول بوجوب عدم التكليف بمالايقدر عليه العبد لابناء على وجوب الاصلح على الله تعالى كما هو مذهب المعتزلة بل بناء على مقتضى الحكمة والوعد وعليه قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم والوجوب يمنع الجواز ايضا كمالايمنع الايجاب من الله تعالى لابناء على انه موجب بالذات بل بناء على مقتضى تعلق قدرته وتكوينه بالممكن بالاختيار واما نقلا فلانه تعالى اخبر بعدم وقوعه فى ايات وكل ما اخبره آه وهذا يمنع الجواز ايضا واما قوله تعالى حكاية ربنا ولاتحملنا ما لاطاقة لنا به فالمراد بالتحميل الايصال من البلايا والعقوبات لا التكليف بما لاتفى به الطاقة البشرية

﴿ مبحث ﴾ القدرة (قوله وان كان التكليف بمالاقدرة للمأمور به محالا فلابد له منها) وقدجعل فخرالاسلام والنسفى والخبازى وغيرهم القدرة التى يتمكن العبد من اداء مالزمه قسما ثالثا من الحسن لحسن فى غيره وسماها جامعا لانه تجمع القسمين فالايمان حسن لمعنى فى نفسه وحسن ايضا لمعنى فى شرطه وهوالقدرة وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والجهاد فانه يكون حسنه لمعنى يرجع الى الذات اوالى الغير ويكون حسنه ايضا من جهة الشرط والحاصل ان وجوب العبادات يتوقف على القدرة توقف وجوب السعى على وجوب الجمعة فصارت حسنا لغيره ولايخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من اقسام الحسن لغيره ليس اولى من الجعل من اقسام الحسن لذاته واذالم يجعل صاحب التنقيح قسما اصلا وتبعه المص وقال القاآنى وهو الحق (قوله من القدرة) وهى الاستطاعة والقوة بمعنى اذا اضيف الى العبد عند المتكلمين وهى موضوعة لمعنيين الاول القدرة المؤثرة المستجمعة بجميع الشرائط فهى مع الفعل زمانا لاذاتا ولايجوز قبله لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وهى المعينة من قوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع والثانى بمعنى سلامة الاسباب والالات وهى يكون قبل الفعل زمانا وبعده بالاجماع وهى المعينة من قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا لاحقيقة القدرة (قوله بلاحرج) قيد للاداء وغالبا قيد له ايضا بعد التقييد به

فانه مع مافيه حرج عظيم نادر لا يبتنى عليه الحكم و يخرج الحج ايضا بلا راحلة او بلا زاد فقط فانه مع مافيه حرج كثير مع مايبتنى عليه الحكم واما الحج بهما فغالب بلا حرج فيترتب عليه وجوب الاداء كما ان السفر بالمشقة غالب يترتب عليه الرخصة وانما قال غالبا لان الحج بهما قد يكون مع حرج فلا يمنع وجوب اداء الحج لان الحكم انما يكون على الغالب وقد اشار الى الفرق بين النادر والكثير والغالب واستوضح بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثانى كثير والثالث نادر (قوله ولذا يتحقق فى النائم والمغمى عليه) اذا كان النوم والاغماء يوما و ليلة وان زاد عليهما لا يتحقق نفس الوجوب (قوله فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف) لا لانه لا يتصور بدون الامر اذ نفس الوجوب ثبت بالوقت والخطاب انما يتوجه فى آخره بحيث يسع فيه الفرض اوالشروع كما سبق بل لانه اذا ثبت نفس الوجوب يتوجه الخطاب البتة و هو مستلزم للقدرة لانه مالم تثبت فى العبد لم يتوجه اليه التكليف واجاب عنه صاحب التلويح بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد و نفس الوجوب ليس كذلك لما عرفت فى النائم والمغمى عليه فينفك عنه والى هذا اشار المص بقوله عدم الانفكاك كيف آه وانت خبير ان هذا انما يصح على ماذكره من انه لا يتصور بدون الامر وقد عرفت ما فيه والثانى ما ذكره المص بقوله ولو سلم وقال فى حواشى التلويح وهذا اقرب الى الصواب تأمل (قوله النوع الاول ادنى ماذكر) اى ادنى نوع ماذكر والا يلزم كون الشئ ادنى من نفسه وتقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وفيه اشارة الى ان لفظ القدرة كلى مشكك (قوله وهذا شرط لوجوب اداء كل واجب) فضلا ومنة من الله تعالى عندنا لان القدرة التى يمتنع التكليف بدونها هى ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبل الفعل يكون فضلا منه تعالى ولكونه شرطا لوجوب الاداء يجب التيمم مع العجز والصلوة قاعدا اوموميا معه وتسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن وقال زفر اذا بلغ الصبى اواسلم الكافر فى آخر جزء من وقت لا يسع فيه الا كلمة الله عندهما او الله اكبر عند ابى يوسف لا يجب عليه الصلوة لفوات الوقت الذى هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وهو القدرة (قوله فان الاداء آه) ولا خفاء انه لا يصلح ان يكون علة لعلية العلة بل الصالح لها فان الشرط منتف فى ذلك الجزء فان الوقت سبب ولا معنى

لسلامته الاصحة التوصل بها الى المطلوب كما سبق فظهر ان جواب المص لزفر جواب عما لم يلتزمه ولهذا اجابوا عن زفر ان وجوب الاداء يفتقر الى توهم القدرة لا الى تحققها فلم ينتف الشرط رأسا والقدرة المتوهمة حاصلة لجواز ان يظهر فى الوقت امتداد بتوقف الشمس كما كان لسليمان عليه السلام فثبت بهذا القدر وجوب الاداء ليظهر اثره فى الخلف و هو وجوب القضاء لا فى حق الاثم بالتأخير انما لم يتعرض المص الى هذا الجواب تحاشيا عما ذكره الفاضل القاآنى لا حاجة فى استخراج الخلافية الزفرية الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة مع انه يكون مناقضا لما ذكروا ان القدرة التى يتمكن بها من اداء مالزمه بلا حرج غالبا شرط التكليف لكنه يتجه على ما ذكره من الجوابين والحق ما قاله الفاضل القاآنى ان علمائنا استحسنوا بالوجوب فى هذه المسئلة للاحتياط ولهذا لم يأثموه فافهم فانه دقيق (قوله وكمن حلف على مس السماء آه) فانه ينعقد اليمين موجبة للبر ثم يحنث فى الحال لعجزه عن البر (قوله فليتأمل) ولعل وجهه الاشارة الى ان ما ذكره ضعيف ايضا لانه يتجه عليه ما ذكره القاآنى كما عرفت (قوله والنوع الثانى اقصاها وهو ما يوجب يسر الاداء على العبد بعد ماثبت الامكان بان القدرة الممكنة و يسمى القدرة الميسرة وهى كرامة من الله فى الدرجة الثانية كالنماء فى الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا انه يصير به ايسر حيث لا ينقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء الا ان الشرع اقام المدة فى النصاب المعدة للنمو مقام حقيقة النمو (قوله ولهذا اشترط) فى اكثر الواجبات المالية هكذا فى شرح البديع والتلويح واحترز به عن صدقة الفطرة والاضحية والحج كما سيأتى فى قوله بخلاف الحج وصدقة الفطر فان القدرة الميسرة لم تشترط لها ولهذا تجب بلا حولان حول وبالمال الغير النامى و اليسر فى الحج لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان واشربة قامعة للعطش وخيام مانعة من الحر وغير ذلك وهذه الاشياء ليست بشرط اجماعا وقال بعضهم انها وجبت بصيغة اليسر فان القدرة الممكنة تحصل بملك نصف صاع من بر اوصاع من شعير فاضل عن حاجة بدنه ولهذا اوجب الشافعى عليه وملك شاة وبصحة البدن لانه بها يقدر على المشى واكتساب الزاد فى الطريق ولهذا اوجب مالك على القادر على المشى ولهذا صح النذر بالحج ماشيا والقدرة على النصاب وعلى الزاد والراحلة زائدة على اصل القدرة ومن ثمة

قال القاآنى فى الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس من البدنيات اذالمال شقيق الروح محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق وقوله لكون ادائها اشق لا يفيد الاشتراط الميسرة للواجبات المالية كلها وقوله عند العامة احترازعن البعض وهو الخواص تأمل (قوله وبقائه شرط لبقاء الواجب دون الاول) اشارة الى الفرق بين القدرتين فى الحكم و قد بينه فيما سيأتى من قوله وذلك لان القدرة آه (قوله ثم هلك المال له) بخلاف اذا استهلك حيث يوجب عليه الواجب لان النصاب لما صار مشغولا بحق المستحق للزكوة صار الاستهلاك تعديا على حقه و ذا يوجب الغرم عليه كالعبد الجانى اذا استهلك ملك مولاه وهو لا يعلم جنايته فانه يغرم قيمته وان صادف فعله ملكه لهذا المعنى كذا فى كشف الاسرار (قوله واجب عن الاول) قال صاحب التلويح و هذا فاسداذ لا محذور هنا اقوى من ابطال حق الغير غايته انه غير معين بالشخص بل المصرف جنس الفقير وعدم ثبوت الملك واليد لايستلزم الفوت (قوله كانت شرطا محضا) حيث يتوقف اصل التكليف عليها وليس فيه معنى العلة بخلاف الميسرة حيث لم يتوقف عليه وفيه معنى العلة حيث غيرت الواجب من العسر الى اليسر لا على معنى انها جعلت بصفة الواجب بصفة السهولة واليسر بعد ان كان واجبا بصفة الصعوبة والعسر بل على معنى انه كان جائزا من الله تعالى ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة لكنه اشترطها تيسيرا للامر عليهم لطفا منه تعالى وفضلا فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلة لا الى معنى الشرط بخلاف عدم العلة فانها توجب عدم المعلول وايضا لما اوجب بصفة اليسر لم يشرع الابها فلم يكن منه بد لبقاء الواجب من بقائها اذ لو بقى الواجب بدون الميسرة لانقلب اليسر عسرا وفيه تغيير المشروع (قوله وفيه بحث) لعله ماقاله بعض الحذاق انه لا فرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا بنفس الفعل فلابد من بقاء القدرة اذلا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة فى النفس الاخير يبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت فيظهر اثره فى المؤاخذه ووجوب الايصاء وكذا الصلوة بعد فوات الوقت تبقى فى الذمة بتوهم حدوثها ﴿ مبحث الامر ﴾

اى الامر بالغير اختلف فى ان الامر للمكلف ان يأمر غيره الشئ كقولك لزيد مر عمرا

بان يبيع هذه السلعة اوقل له بع هذه هل يكون امرا منك للثالث فذهب الجمهور الى انه ليس بامر له مثاله (قوله عليه الصلوة والسلام مروهم بالصلوة لسبع ولا امر) للصبى من قبل الشارع كذا قاله عضد الملة ولايخفى ان فيه دلالة على ان راوى رسول الله واصحابه مبلغان لقوله عليه الصلوة والسلام فليبلغ الحاضر الغائب الابدليل يدل على ان الثانى و هو زيد مبلغ وهو المختار عند ابن الحاجب و الا اى ولوكان امر الآمر للمكلف امرا للغير لكان قولك للسيد مر عبدك ان يتجر فى مالك تعديا لانه امر لعبد الغير وتصرف فيه بلا اذنه فيكون تعديا و مناقضا لقولك للعبد لا تتجر لانه امر له ونهى عنه وليس ذلك القول كذلك اى تعديا و مناقضا قطعا واتفاقا وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فثبت ان الامر بغير الآمر ليس امرا له فان قيل ان تناقض القولين انما يلزم اذا تساوى دلالتهما بالذات اذا التناقض اختلاف القضيتين ايجابا وسلبا بحيث يقتضى ذلك لذاته ان يكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة وليس اختلافهما بالذات بل بواسطة استلزام قولك مر عبدك ان يتجر فى ملكك قولك اتجر كما ان اختلاف زيد انسان و زيد ليس بناطق بواسطة زيد ناطق و ايضا ان التناقض انما يكون فى الخبر لا فى الانشاء والجواب ان استلزام التناقض بناء على اصطلاح الاصوليين اختلاف القولين مطلقا والسؤال بناء على اصطلاح اهل الميزان و ذهب بعضهم الى انه امر و الجواب ان الفهم ثمه بقرينة تدل عليه و هو العلم بانه مبلغ لامر الله و امر الملك وليس الغرض امرهما بالامر من قبل نفسه الذى هو محل النزاع وثمرة الخلاف فيما اذا قال لابنه قل لامك انت طالق لايقع على الاول و يقع على الثانى

﴿ مبحث اتيان المأمور به ﴾ على وجه يوجب الاجزاء (قوله اختلفوا فى ان الاتيان) اعلم ان الاجزاء يفسر عندهم بتفسيرين سقوط القضاء به وحصول الامتثال به ولا خفاء فى ان الاجزاء صفة الفعل و السقوط والحصول صفة المأمور به فلا يكون هو اياه والجواب لا نم انهما صفته بل صفة الفعل ايضا نعم ان السقوط والحصول بلا لفظة به صفة المأمور به ويصير المعنى ان معنى كون الفعل مجزيا سقوط القضاء به وحصول الامتثال به ولاخلاف فى ايجابه الاجزاء بالمعنى الثانى بل بالمعنى الاول فذهب بعضهم الى انه يوجب السقوط وهو المختار عند ابن الحاجب وصاحب المنهاج واحتج

بوجوه ثلاثة اما اولا فلان الامر الذى يوجب الاداء ان بقى متعلقا بعين المأتى به لا بمثله حتى يتجه ان المأتى به ثانيا لا يكون نفس المأتى به اولا بل مثله فلا يكون تحصيلا للحاصل او متعلقا بغير المأتى به سواء كان مثله اولا يلزم خلاف المفروض واما ثانيا فلان الامر يقتضى الحسن آه ولا يخفى ان هذا انما يتم فى الحسن لذاته والحسن لغيره فلا واما ثالثا فلانه لو لم يوجب لم يعلم امتثاله ابدا واللازم منتف اما الملازمة فلانه ح يجوز ان يأتى المأمور ولا يسقط عنه بل تجب عليه فعله مرة اخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك واما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وذهب القاضى عبد الجبار وابو هاشم ومن تبعهم الى انه لا يوجب السقوط ولا يدل عليه بل يثبت بدليل آخر قال ابن الحاجب وهذا ساقط اى كلامهم ساقط اى اجزاء القضاء ساقط قطعا فيكون باطلا قطعا استدلوا اولا بالقياس على النهى ومحصول الجواب طلب الجامع ثم الفرق وثانيا كما ذكره وثالثا بانه لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلى بظن الطهارة اذا بين كونه محدثا آثما ان امر بالصلوة على تيقن الطهارة ولم يوجد او ساقطا عنه القضاء ان امر بصلوة بظن الطهارة فقد آتى بها على وجهها والمفروض انه لا يسقطه ورابعا بانه لو كان مسقطا للقضاء لكان اتمام الحج الفاسد مسقطا للقضاء لان المأمور به اتيان ذلك الحج فيكون اتيانه على وجهه والتاليان منتفيان اتفاقا والجواب عن الثالث اولا بالمنع بانتفاء اللازم بل نقول باحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها لان المسئلة مختلف فيها فلنا المنع الى ان يثبت وثانيا بان المأمور به صلوة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بامر آخر فهذا واجب مستأنف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثانى قضاء مجاز لانه مثل الاول وعن الرابع بان الذى قد وجب قضاء ما فسد واتمامه فعل آخر وجب بامر آخر والاتمام لم يجب قضاؤه فما فعل سقط قضاؤه والذى يجب قضاؤه لم يفعل ﴿ مبحث زوال الجواز بعد نسخ الوجوب ﴾ (قوله ويزوال جواز المأمور به بنسخ وجوبه) اختلفوا فى انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز حتى يجوز الاقدام عليه ام لا فذهب الحنفية والغزالى الى الثانى لما ذكره وذهب الشافعى الى الاول وهذا الخلاف بناء على الاختلاف فى ان المباح هل داخل فى مسمى الواجب ام لا فقال طائفة لا

وهو الحق لان المباح ما خير بين الفعل والترك وهو مباين للواجب فلا يدخل فيه وقال اخرى نعم لانه ما لا حرج فى فعله وهو جنس له والندب والكراهة داخل فيه وما زاد به الواجب وهو المنع عن الترك فصل كذا فى البديع وبهذا ظهر سقوط ما قيل ان قوله لان انتفاء الخاص آه نظرا لظهور التباين بين الجواز والواجب فان قيل الجنس يتقوم بالفصل ويتعلل به فيرتفع به قلنا لا نم تقومه ولو سلم فلا نم تقومه بالفصل المعين بل بفصل ما تأمل قال صاحب البديع والنزاع لفظى فان اريد بالمباح ما اذن فى فعله مطلقا فجنس للواجب وان اريد به ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس قطعا وقال صاحب التمهيد ان الدليل الدال على الايجاب قد كان دالا ايضا على الجواز دلالة تضمن فتلك الدلالة هل ذالت بزوال الوجوب ام هى باقية فقال طائفة تزول فلا يفيد ذلك الدليل الجواز ايضا وقال اخرى لا فيفيد الجواز ومرادهما بالجواز التخيير بين الفعل والترك فيكون الخلاف بينهما ٣ معنويا انتهى ﴿ مبحث لم يشترط الارادة فى الامر ﴾ (قوله وارادة وجود المأمور به آه) يعنى لا يتوقف حقيقة الامر على ارادة الفعل من الآمر عندنا خلافا للمعتزلة بل تتوقف على الصيغة عندنا خلافا للشافعى حتى يكون افعال النبى عليه الصلوة والسلام موجبة عنده لا عندنا ولا خلاف فى ان طلب الامر امتثال المأمور به بشرط صيرورة الصيغة امرا ولهذا عرفوه بالقول الطالب للفعل وانما الخلاف فى ان ارادة الآمر وجوبه هل تشترط ام لا فذهب اهل السنة الى الثانى لان ايمان ابى جهل مأمور به وليس بمراد كما عرفت وان الممهد عذره فى ضرب عبده يأمر ولا يريد والمعتزلة الى الاول لان صيغة الامر كما يرد للطلب يرد للتهديد فلا بد من مميز بينهما ولا مميز الا الارادة قلنا ان دلالة الالفاظ على معانيها انما هى بالوضع فيكون صيغة الامر حقيقة فى الطلب مجازا فى التهديد وهذا كاف كما فى التمييز لكن اختلفوا فقال البغدادية ارادة الله تعالى فعل نفسه هو انه فعله وهو غير ساه ولا مكره وفعل غيره وهو حثه وامره فتكون عين الامر وقال غيرهم ان الارادة غير الامر لكنها عين الطلب واليه مال بعض اهل السنة ٢ فعلى هذا لا يكون الخلاف ابتدائيا ومنهم من قال ان الارادة صفة توجب للحى حالا لاجلها يقع منه الفعل على وجه دون وجه فعلى هذا يكون ابتدائيا والحق ان هذا الخلاف

٣ فيكون بين كلاميهما تدافع لكن الحق ما قال صاحب البديع كما لا يخفى منه

٢ بل ثانيا لان اهل السنة لو كانوا قائلين بالعينية مطلقا واهل الاعتزال بالغيرية لانعكس الامر فيشترط اهل السنة ارادة وجوده لصحة الامر ولا يشترطها اهل الاعتزال منه

لا ابتدائى بل بناء على تخلف المراد الى قوله بالانفكاكى كذا فى شرح المغنى للقاآنى وفيه ان العينية تنافى الشرطية تأمل (قوله لم يحتاجوا الى التول) المناسب لزمهم القول بعدم الانفكاك ولما اتجه عليه ان هذا بناء الاعم على الاخص وهو غير صحيح قال وجد البناء (قوله بان الامر مطلقا لايستلزم الارادة) فلم تشترط لصحته (قوله اتجه لهم) اى لزم لهم القول بالاستلزام فى جميع الصور لاستلزام امر الله تعالى ارادته عندهم كما صرح بذلك آنفا قال العلامة التفتازانى والمعتزلة اعتقدوا ان الامر يستلزم الارادة والنهى عدمها فجعلوا ايمان الكافر مرادا وكفره غير مراد لما مر تأمل ﴿ مبحث لم يؤمر الكفار والعبادات ﴾ (قوله ويؤمر الكفار بالايمان) ولاخلاف بيننا وبين الشافعى فى انهم مأمورون بالايمان والمعاملات والعقوبات والاعتقادات فى الفرض والواجب والمندوب والمباح والمكروه كذا فى التمهيد وانما الخلاف فى وجوب اداء العبادات فى الدنيا كالصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها فذهب العراقيون منا والشافعى الى انهم يؤمرون به فان الآيات الموجبة للعبادات مثل قوله تعالى ياايها الناس اعبدوا ربكم ولقوله تعالى ولله على الناس حج البيت تتناولهم والكفر غير مانع لامكان ازالته كالحدث المانع من الصلوة فانه لما امكن ازالته لم يمنع التكليف بها ولان الايات الوعيدة مثل قوله تعالى فويل للمشركين الذين لايؤتون الزكوة وقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ونحو ذلك تدل على انهم مأمورون ولانهم كلفوا بالنواهى لوجوب حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالامر قياسا والجامع بينهما تحصيل مصالح التكليف اعترض اولا بانا لانم تكليفهم بالنواهى وانما اقيم الحد عليهم لالتزامهم احكامنا لحرمة الزنا عليهم واجيب بانه لولا حرمة الزنا عليهم لم نحدهم لان من احكام شرعنا ان لانحد احدا على الفعل المباح عنده وفيه نظر فان القاضى الشافعى يحد يقيم الحد على الحنفى الشارب للنبيذ مع انه مباح عنده وثانيا بانا لانسلم انعقاد الاجماع بان اباحنيفة رحمه لايرجم الزمى الزانى بالزنا وان ظهر زناه بشهادة المسلم وثالثا بان الانتهاء عن المنهيات صحيح عن الكافر دون الامتثال اذ العبادات لاتصح منه فلم يوجد الجامع واجيب عنه بان مجرد الانتهاء عنها بدون نية الامتثال يكفى فى الانتهاء عنها امتثالا للنهى كما ان مجرد

فعل المأمورات لايكفى فى الاتيان بها وبدونها لا فتأمل وذهب عامة مشايخ ديار ماوراء النهر انهم لايأمرون باداء مايحتمل السقوط من العبادات هو المختار عند المتأخرين واستدلوا بما سيأتى من ان الكافر ليس باهل آه واولوا تلك الايات فالمراد من المصلين مثلا فى قوله تعالى لم نك من المصلين المسلمين المعتقدين لفرضية الصلوة وذلك ان اهل الكتاب فى سقر مع انهم كانوا يصلون ولما عورضت الادلة الدالة على انهم يؤمرون بالفروع بانه لو وجبت عليهم كالصلوة لوجبت حال الكفر او بعده والاول باطل وكذا الثانى بدليل عدم وجوب القضاء بعد الاسلام اجماع واذا كان كذلك فلا فائدة فى تكليفهم بالفروع واجيب عنه بقوله ولاخلاف آه لايجوز ان يخاطب بالشرايع بشرط تقديم الايمان كما قال العراقيون والشافعى لانه رأس اهلية احكام الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وذهب بعضهم الى انهم يؤمرون بما عدا الجهاد والالكان قتالهم انفسهم وذهب بعضهم الى ان المرتد يؤمر دون الكافر الاصلى ﴿ مبحث النهى ﴾ وهو لغة المنع ومنه النهية يقال به للعقل لانه مانع عن فعل قبيح وقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر واصطلاحا طلب الفعل خرج به الصيغ التى استعملت فى التحذير ونحوه اذلا طلب فيه وقد يتعسف فيقال هناك طلب يتوصل الى التحذير على الفعل فحينئذ يخرج بوضعه اذلا وضع فى غير التحريم والكراهة فقوله باستعلاء الدعاء والالتماس ليس بصحيح الا ان يقال الوضع اعم من الشخصى والنوعى (قوله خرج به اللفظ الموضوع للاخبارية عن طلب الكف) مثل اطلب منك الكف فانه يصدق على مجموع لفظ طلب بدون استعماله فى الانشاء اذ لفظ جنس يطلق على الواحد وما فوقه تأمل (قوله من حيث) يعنى ان للكف اعتبارين احدهما من حيث انه كف عن فعل وحال من احواله وآلة لملاحظته والثانى من حيث ذاته وانه فعل فى نفسه والاول معتبر فى تعريف النهى والثانى معتبر فى تعريف الامر فانطبق التعريفان جمعا ومنعا (قوله فان المكروه ليس بمنهى عنه حقيقة) عند من ذهب الى ان الامر للايجاب فقط فانه يقول بان النهى للتحريم فقط دون عند من ذهب الى انه للندب ايضا فيقول انه للكراهة كقوله تعالى ولاتعزموا عقدة النكاح ومن ذهب فى الامر الى الوقف ذهب اليه فى النهى واما من ذهب الى انه للاباحة لايقول ان النهى

الاباحة لان موجب النهى وحكمه وجوب الانتهاء كما ان موجب الامر وجوب الائتمار لان الانتهاء مأمور به فى قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا او الامر للوجوب وذكر صاحب الميزان ان موجب النهى صيرورة الفعل المنهى عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان النهى والتحريم واحد وموجب الحرمة التحريم كموجب التمليك ثبوت الملك وهذا حكم النهى من حيث انه منهى واما وجوب الانتهاء فحكمه من حيث انه امر بضده ففى الحقيقة وجوب حكم الامر الثابت بالنهى الذى يتضمن الامر بضده فاعرفه (قوله والخلاف) فى ان المراد بصيغة نهيته فانتهى الحرمة وفى ان للنهى صيغة مخصوصة كالامر مستعملة فى معان عشرة التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا والكراهة ولا تعزموا عقدة النكاح والتحقير ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا والدعاء نحو لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا واليأس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسئلوا عن اشياء والتحذير نحو ولا تموتن الا وانتم مسلمون والشفقة كقوله عليه الصلوة والسلام لا تتخذوا دوابكم كراسى والالتماس نحو لا تضرب عمرا على طريق التساوى ولا خلاف فى انها مجاز فى غير التحريم والكراهة والخلاف فى ان النهى حقيقة فى التحريم فقط واليه ذهب من قال ان الامر حقيقة فى الوجوب فقط واختاره المص ولهذا قال جزما اوفيه وفى الكراهة اشتراكا لفظيا بان يوضع مرة لطلب الكف جزما ومرة لطلبه راجحا واليه ذهب من قال انه مشترك لفظا فى الوجوب والندب او معنويا فى طلب الكف مطلقا على سبيل الاستعلاء واليه ذهب من قال انه مشترك معنى فى طلب الفعل مطلقا استعلاء وقد سبق فى الامر انهم اختلفوا فى ان الندب هل هو مراد بالامر كالوجوب بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب لفظا او معنى اولا ومن قال لم يسبق فى الامر كونه مشتركا فلا يصح قوله كالخلاف السابق فى الامر فقد نسى او فى التوقف فى تعيين المراد عند الاستعمال او الموضوع له كما فى الامر قال عضد الملة والخلاف فى ان الصيغة ظاهرة فى الحظر دون الكراهة وبالعكس او مشتركة او موقوفة ففى كلام المص ما لا يخفى

﴿ مبحث النهى يوجب الذم ﴾

ويقتضى القبح (قوله وهو يوجب دوام الترك) والترك فعل فى الاصح واختاره الامدى وابن الحاجب ولهذا قالوا الامر اقتضاء فعل غير الكف ولا يوجب

التكرار وقال صاحب المغنى والاختلاف فى ان النهى يوجب التكرار كالامر لا يتأتى لانه يستغرق العمر فلا يتصور فيه التكرار واختلفوا بعد الاتفاق على ان النهى يفيد الفور فى ان النهى المطلق عن قرينة هل يوجب دوام الانتهاء عن المنهى عنه ام لا فقال الجمهور انه يوجبه واختاره ابن الحاجب احتجوا اولا بان لا تضرب لا يصدر منك ضرب ولا خفاء فى ان هذا صريح فى نهى عن حقيقة الفعل وذلك مع انهم قالوا الفعل المتعدى اذا وقع فى سياق النهى نحو والله لا آكل فهو لنفى حقيقة الفعل فنى لا آكل اكلا ولذلك يحنث اتفاقا اذا اكل ثم انه عام فى مفعولاته عند الشافعى فيقبل تخصيصا حتى لو قال اردت به ماكولا خاصا قبل منه وليس بعام فى مفعولاته عند ابى حنيفة فلا يقبله حتى لو قال اردت ماكولا خاصا لم يقبل منه وسيجئ فى بحث المقتضى نقلا عن كلام الجامع ان المصدر المنفى فى تلك الصورة يعم واذا علمت ما نقلنا لك حكمت بكساد ما يقال ان هذا تصريح بان المطلوب فى النهى هو الكف عن الافراد وليس كذلك بل المطلوب هو الكف عن نفس الحقيقة ويظهر ذلك فيما قال لا تضرب ونوى ضربا دون ضرب يصح على الاول لا الثانى فارجع البصر هل ترى من فطور وثانيا بان علماء الاعصار مع اختلاف الاوقات لم يزالوا يستدلون بان النهى على دوام الانتهاء فلا نكير ويكون اجماعا الى انه يوجبه وقال بعضهم انه لا يوجبه لان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم مع ان النهى عنها لا يوجب الدوام وحينئذ يلزم ان يوجبه فى صورة ما والا يلزم الاشتراك والمجاز وكلاهما خلاف الاصل قلنا ذلك نهى مقيد لقوله عليه الصلوة والسلام دعى الصلوة ايام اقرائك فلهذا لم يوجبه فيكون حمل النهى على عدم الدوام مجاز وان كان خلاف الاصل لقرينة تحققت ههنا وهى التقييد بالايام وكذا كل نهى لا يدل على الدوام فانه انما جاء قرينة لفظية او عقلية والنزاع فى المطلق على ان النهى فيما ذكرتم يستغرق جميع العمر فان الحائض نهيت عنهما فى جميع عمرها فى ايام حيضها

﴿ مبحث تقسيم المنهى عنه ﴾

(قوله فهو) والانسب فالمنهى عنه اما قبيح لقبح لعينه واما قبيح لغيره والاول ينقسم الى قبيح وصفا وقبيح شرعا والثانى ينقسم الى قبيح وصفا وقبيح مجاورا فيكون له اربعة اقسام وهذا التقسيم انما يصح بناء على ان العقل

قد يستقل بتقبيح بعض الاشياء عند الحنفية اما لعينه سواء قبح جميع اجزائه او بعضها مع حسن بعض الاجزاء او بدونه تغليبا لجانب القبح والحرمة على غيره ومن ثمه قالوا ان الشئ اذا كان حسنا بجزئه يجب ان يكون البعض الآخر ليس بحسن ولاقبيح ولما استدل من انكر كون الفعل حسنا لعينه وقبحا لعينه بانه او حسن لعينه او قبح لعينه لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبحا تارة لان ما بالذات يدوم بدوام الذات و اللازم بطل لان الكذب قبيح و يحسن اذا كان فيه عصمة مظلوم من ظالم اشار الى جوابه بقوله وليس المراد ان الفعل حسن اوقبيح من حيث هوهو لما تقرر فى علم الكلام ان الاضافة داخلة فى حقيقة الفعل لانه من الاعراض النسبيه وهى تتقوم بالنسب والاضافة فيكون الحسن والقبح بمجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه وان الحسن الفعل وقبحه لجهات واضافات يقع حسنه وقبحه عليها بل المراد ان عين الفعل الذى تعلق اليه الامر اوالنهى حسن او قبيح من حيث الاضافات لا من حيث هوهو فمعنى قولنا شكر المنعم حسن لذاته والكفر قبيح لذاته ان الشكر المضاف الى المنعم لا الى غيره حسن لذاته والكفر المضاف الى الله تعالى لاالى الطاغوت قبيح لذاته لا ان ذات الشكر بلا اضافة حسن لذاته و ذات الكفر بلا اضافة قبيح لذاته وقس على هذا فحينئذ يشكل الفرق بين الحسن والقبيح لعينه و بينهما لغيره تأمل الاولى ان يذكر هذا الجواب عند قوله اما حسن لحسن فى نفسه (قوله فان قبح كفران النعمة مركوز فى العقول) بحيث لايتصور زواله ولهذا لايتصور نسخ حرمة الكفر فى وقت كما لايتصور نسخ وجوب الايمان وكذا قبح الكذب والظلم ولهذا حرما فى الاديان كلها وقال بقبحهما من لايقول بالشرايع (قوله كبيع الحر) فانه ليس بمحل للبيع فى شرعنا فلا يتجه ان بيعه جائز فى بنى اسرائيل فيكون محللا وكالصلوة بغير طهارة فانها وان كانت حسنة فى ذاتها لكن الشرع لما اقصر اهلية العبد لادائها على الطهارة صار فعله محدثا عبثا لخروجه عن الاهلية شرعا (قوله وحكمه البطلان اتفاقا) لان القبيح لعينه يستحيل ان يبقى مشروعا لان المشروعية ادناها الاباحة والقبيح لعينه حرام لنفسه (قوله واما لغيره) وصفا ولابد ان لايكون ذلك الوصف شرطا كما لابد ان لايكون

جزأ لما سيجيء من ان صحة الاجزاء والشروط كافية فى صحة الشئ وحكم البطلان ايضا ان كان القبيح فى الافعال الحسيه والفساد وان كان فى الافعال الشرعية ولابد من تفسير البطلان والفساد والصحة وهى عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء فى العبادات و سببا لترتب ثمراته المطلوبة منه عليه شرعا فى المعاملات وبازائهما البطلان فيهما والفساد عندنا كون الفعل مشروعا باصله دون وصفه وعكسه لم يوجد فى شرع فيكون مباينا لهما وعند الشافعى ان البطلان والفساد مترادفان (قوله وليس ركنه) اى ليس الثمن ركن البيع فى الوجود لانه وسيلة الى المبيع لامق اصلى هكذا قال صاحب التوضيح وذلك لان المق من شرع البيع الوصول الى الانتفاع بالاعيان اذالاثمان وسائل اليها لكونها غير منتفع بذاتها فكانت كالاوصاف لها وبهذا اندفع ما يقال الثمن ركن فكيف يكون تابعا لانه مقصود البايع كما ان المبيع مقصود المشترى فجعل احدهما مقصودا والآخر غير مقصود تحكم واعترض عليه صاحب التلويح بانا لانم الاستلزام لم لايجوز ان يكون احد ركن الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا اصليا وفيه بحث ان اراد به احد ركنى الشئ فى الذكر فسلم اذلانزاع فى انه لابد من ذكر المبيع والثمن فى البيع لكنه لايفيد لانه المراد وليس ركن البيع فى الوجود لانه وسيلة وان اراد احد ركنى الشئ فى الوجود فالسند باطل لانعقاد الاجماع على ان من اشترى شيئا بثمن مع كونه مفلسا يجوز وعلى ان البيع بدون المبيع لايجوز (قوله اومجاورا للمنهى عنه يتصور انفكاكه عنه فى الجملة) وانما قيد بها لئلا يتجه ماقاله الفاضل الحكيم انا لانم انفكاك ترك السعى عن البيع وقت النداء حالة الترك اذالكلام فى مثل هذا البيع لا فى المطلق وانفكاك الشغل عن الصلوة فى الارض المغصوبة اذالكلام فى الصلوة المقيدة بكونها فى تلك الارض لا فى صلوة مطلقا وكذالكلام فى انفكاك استعمال الاذى عن الوطئ حالة الحيض وحاصل الجواب ان الانفكاك فى الجملة قد تحقق فى تلك الصور وحكم هذا القسم ان يكون صحيحا مشروعا بعدالنهى بلاخلاف بين الفقهاء حتى انعقد البيع وقت النداء لان القبح لما كان باعتبار معنى مجاور للمنهى عنه غير متصل وصفا لم يؤثر فى ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون الفساد (قوله والنهى عن الافعال الحسية) اى المتوقفة على الحس ولا تتوقف

على الشرع كالسفه والعبث واللواطة والزنا فانها افعال تتحقق حسا ممن يعلم الشرع اولايعلمه والمراد ههنا ما لا يكون آه قال القاآنى والاقرب ان اللواطة مماقبح شرعا لاوصفا كماقيل وفى الاشباه ان حرمتهاعقلية فلا وجودلها فى الجنة وقيل سمعية فى وجودها فيها خلاف فقال بعضهم يخلق الله تعالى غلمانا يشبه مافوق سرتهم الغلام المعهود وماتحت سرتهم النسوان فلواشتهت انفسهم ذلك كان جماعا وعلى القول الاول لاتشتهونه بل انسيهاالله تعالى تأمل (قوله يقتضى الاول ويحمل عليه بلاقرينة بالاتفاق) لان الاصل ثبوت القبح فيما اضيف اليه النهى ولاضرورة فى العدول عنه ههنا وان النهى اقتضاؤه القبح حقيقة شرعا حتى لايصح نفيه عنه فينصرف مطلقه الى الكامل من القبح اذالناقص موجود من وجه دون وجه كما فى الامر فى اقتضائه الحسن (قوله الا ان الاول قبيح لعينه) اى حرام لعينه وهذا حرام لغيره فيكون منكر الاول كافرا ومنكر الثانى مختلف فيه والاصح انه يكفر (قوله والنهى عن الافعال الشرعية يقتضى القبح لغيره وضعا عندنا) والالناقض النهى تصريح الصحة والتالى بط لان الشارع او قال لاتصل فى هذا المكان وان صليت فيه صحت صلوتك لم يكن قوله وان صليت صحت مناقضا لقوله لاتصل فيه ولما صح طلاق الحائض وذبح ملك الغير بغير اذن المالك والتالى بط فانهما معتبران واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعى كالغزالى وابى بكر القفال الشاشى وعامة المتكلمين الا ان عندنا يدل على الصحة وعندهم لا يدل عليها كذا فى التحقيق وقال الشافعى ٣ يقتضى القبح لعينه قال ابن الحاجب اراد انه يقتضيه ظاهرا لاقطعا والاورد عليه نهى الكراهة ولما ادى الواجب بالصلوة والصوم المكروهين وانه باطل اجماعا فتأمل (قوله لاقتضاء الكمال الكمال دون النقص) ولان النهى فى اقتضاء القبح لعينه حقيقة كالامر اذلا يصح ان يقال نهى الشارع لايقتضى القبح كما لايصح ان يقال امر الشارع لايقتضى الحسن وعدم صحة النفى آية كونه حقيقة لامجازا (قوله ولتضاد بين المشروعية والمعصية) لان ادنى درجات المشروعية ان تكون مباحا ثم مندوبا ثم واجبا والقبح لعينه فلا يكون مشروعا بل يكون النهى ابطالا للمشروعية المنهى عنه ونسخاله (قوله لان المنهى عنه يجب انه علة للابطال) وفيه مصادرة على المطلوب وانما يجب ان يكون المنهى عنه متصور الوجود

٣ وثمرة الخلاف انه هل يترتب عليه الاحكام ام لا وذلك ان الشارع وضع بعض افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى ذلك عن بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك وارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى عنه قبيحا لعينه ومن حكم بالوضع الشرعى والقبح لذاتى كذا فى التلويح منه

لان النهى عما لايكون لايتصور الاترى انه لايقال للاعمى لاتبصر ولاللادمى لاتطير ولانه اولم يجب ذلك لكان الامتناع فيه لعدم المنهى عنه الا لامتناعه اختيارا فح لايبقى النهى نهيا بل يصير نسخا مع ان التغاير بينهما ثابت اذالنهى تصرف فى المخاطب بالمنع والنسخ تصرف فى الحكم بالرفع فيجب ان يبقى المنهى عنه متصورا شرعا بعد النهى ولما ورد عليه ان النهى قد يكون طريقا للنسخ فى بعض الاحكام الشرعية اتفاقا فان تم هذا الدليل تبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط اجاب عنه بقوله وكون النهى طريقا الى النسخ مجاز والكلام هنا فى حقيقة النهى وح يتم الدليل ولاتبطل تلك القاعدة وفيه نظر لان النهى ان لم يصلح ناسخا ينبغى ان لايحمل النهى فى الافعال الحسية على القبح لعينه لانه نسخ للمشروعية كذا فى شرح المغنى للقاآنى (قوله وجوابه ان كل فعل آه) وانه اذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين امور فيحمل اولا على المعنى الشرعى وان تعذر حمل على الحقيقة العرفية وان تعذر حمل على الحقيقة اللغوية وان تعذر فيحمل على المعنى المجازى صونا للفظ عن الاهمال فيجب الامكان بالمعنى الشرعى وان تردد من غيره بين المعنى العرفى واللغوى فقيل يحمل على العرفية قيل هو الاصح وقيل على اللغوى ومنه قول الفقهاء ماليس له ضابط فى الشرع ولا فى اللغة يرجع فيه الى العرف فانه يقتضى تأخير العرف عن اللغة وهذا كله اذا اكثر استعمال الشرعى والعرفى بحيث صار يسبق احدهما دون الاخر والافانه يكون مشتركا لايترجح الابقرينة لكن مذهب الشافعى حمله على معنييه كذا فى التمهيد (قوله وان اريد بعده فم) لابد من الدليل عليه والدليل عليه لزوم عدم الفرق بين النهى والنسخ (قوله اذالمشروعية بالنظر الى اصل الفعل آه) ومثل هذا واقع بالاجماع كالاحرام الفاسد وهو ان المحرم لوجامع قبل الوقوف بعرفة اواحرم مجامعا لاهله يفسد احرامه وحجه ويجب عليه المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء وهو دليل على بقاء مشروعيته ويجب عليه القضاء فى العام القابل وهو دليل على فساده وكالطلاق الفاسد وهو الطلاق فى حال الحيض (قوله كبيع المضامين والملاقيح) وصورة البيع ان تقول بعت الولد الذى سيحصل من هذا الفحل اومن هذه الناقة وكان ذلك من عادة العرب فنهى النبى عليه الصلوة

والسلام عن ذلك وكذا الصلوة بلا طهارة فان الشارع حصر اهلية العبد
لادائها على حال طهارته عن الحدث فصار فعل الصلوة من المحدث عبثا
لحصوله من غير اهله فيكون قبح هذه الاشياء من القبح لعينه شرعا (قوله ولغيره
فى المجاورة الكراهة) والاولى ان يؤخره عن قوله ولغيره الفساد (قوله فتكون
الصلوة مكروهة فى الارض المغصوبة) لا ناقصة كالصلوة فى الاوقات
المنهية ولا فاسدة كالصوم فى الايام المنهية فان المكان فى الصلوة ليس سببا
ولا وصفا ولا معيارا فلا يؤثر فى النقصان والفساد بل يؤثر فى الكراهة وهى
لا تمنع اداء الواجب فيضمن بالشروع فى تلك الارض حتى يجب عليه
القضاء بالافساد وتصلح للقضاء حتى يسقط ما فى ذمته لو قضى فيها كما
سيجئ (قوله اعترض بانه ينبغى ان لا يصح الصلوة فى الارض المغصوبة
كما قال احمد آه) وكذلك قال مالك فى احدى الروايتين وفخر الدين
الرازى والجبائى وابو هاشم فيجب القضاء عندهم لا عندنا وهو المختار وقول
العلامة النسفى الدليل على صحتها انه لا يؤمر بقضائها بالاجماع مشكل
اذ لا ينعقد الاجماع مع خلافهم على انه قد ذكر ان الصلوة فى الارض
المغصوبة لا تصح عندهم وذهب القاضى ابو بكر الى انها لا تصح فيها
الا انه قال يسقط الطلب عنده يعنى لا يجب القضاء وفيه نظر لان الحكم
بعدم وجوب القضاء حكم بصحتها والحكم بها مع الحكم بالفساد كالحكم
بفساد صلوة المحدث وعدم وجوب القضاء وفساده لا يخفى على ذى لب
واستدلوا على صحتها فيها بان الصلوة تشتمل على سكنات وحركات حاصلة
من قيام وقعود وهما مشتملان على كون فى حيز لان الحركة كون
فى حيز آخر والسكون كون فى ذلك الحيز فالصلوة مشتملة على الكون
فى الحيز المنهى عنه فاستحال ان يكون مأمورا به فلم تصح ولا يخفى ان دليلهم
جار فى كل صلوة اديت مع الكراهة ولو تنزيها واجيب بما حاصله ان
ما اشتملت الصلوة عليه وهو شغل ما مأمور به وما تشتمله وهو شغل المعين
من حيث اتصافه بالتعدى منهى عنه وذلك الاتصاف مما ينفك عنه
باحد امور ثلثة فتصح وفيه نظر اما اولا فلان الكلام فى الصلوة المقيدة
لا فى المطلقة واما ثانيا فلان الانفكاك به انما يفيد اذا وجد قبل الصلوة
وبعدها لا الا ان يقال بالتوقف الى الانفكاك به تأمل (قوله ولا يتصور
مثله) اى لا يمكن انفكاك النقصان الناشى من الاوقات
المكروهة فى الصلوة فيها كما يمكن انفكاك النقصان الناشى من الارض

المغصوبة فى الصلوة فيها لان نقصان الوقت فى السببية لوجوب الصلوة
بخلاف نقصان المكان فانه ليس فى السببية لانه لم يكن سببا لوجوبها
ولان نقصان الوقت كان لمعنى فيه وهو مقارنة الشيطان للشمس فلا يمكن
انفكاكه بخلاف نقصان المكان فانه وان كان لمعنى وهو الغصب الا انه يمكن
انفكاكه بما ذكره المص ولا يمكن فى الصوم ايضا فى الايام المنهية لان تعيين
الوقت متعين فيه بالوجهين اى بكون الوقت سببا لوجوب الصوم ومعيارا له
وفيه بحث ان اراد بقوله ولا يتصور مثله آه الفرق بين الامور الثلثة
وهى الصلوة فى المكان المغصوب والصلوة فى الوقت المكروه والصوم
فى الايام المنهية فليس هنا محله اللايق بل محله بعد التعريفات وقد ذكره
فيه وان اراد تزييف الجواب المذكور بان دليل المعترض يجرى فى الصلوة
فى الوقت المكروه كما يجرى فى الصلوة فى الارض المغصوبة مع ان الاولى
ليست فاسدة ايضا كما سيأتى وذلك الجواب عنها لا يصح فسلم الا انه
لا فائدة فى قوله وفى الصوم لانه فى الايام المنهية فاسدة كما سيصرح به تأمل
وما قيل ان قوله لا يتصور مثله دفع لما توهم انه يلزم حينئذ جواز القضاء
فى الاوقات المنهية لانه مطيع عاص لجهتى الامر والنهى عن الوقت وجه
الدفع ان انفكاك الجهتين لا يتصور لان الوقت سبب ناقص اوجب
نقصانا فى سببه فلا تأدى به الكامل وقوله ولا فى الصوم دفع لما يتوهم مثل ما
فى الصلوة لان للايام جهتين السببية والمعيارية فلا يتصور الانفكاك قطعا
فليس بشئ لان جواز القضاء فى الارض المغصوبة لم يسبق اصلا حتى يصح
رجوع الضمير فى مثله بل السابق انفكاك النقصان فى الارض المغصوبة
ويدل عليه ما سيأتى من قوله لان النقصان الناشى من المكان آه تنبه (قوله
يفسد الربوا الى قوله والصلوة) تفريع على قوله ولغيره الفساد فى الوصف
(قوله فى الصلوة الاوقات المكروهة آه) تفريع على قوله ولغيره الكراهة
فى المجاور فالاولى ان يذكر التفريع على ترتيب المفرع عليه قال صاحب
التلويح فى كلام صاحب التنقيح كالبيع بالشرط والربوا ان فسر الربوا
بالفضل الخالى عن العوض يكون قوله والربوا عطفا على الشرط وان فسر
بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى احد الجانبين فضل خال عن العوض
مستحق بعقد المعاوضة يكون عطفا على البيع فالاولى اما ان يقول
يفسد البيع بالربوا ويفسر بالثانى وقوله او يقال عطف على مقدر بعد قوله

فانه اى فانه يقال فضل (قوله و يفسد بيع العبد بالخمر)٩ فانه مال غير متقوم ولا يبطل وكذا شراء الخمر بالعبد فانه فاسد ايضا لا باطل لانه وان جعل العبد ثمنا لكن هذا بيع مقايضة فيكون كل واحد منهما ثمنا لصاحبه كما هو حكم المقايضة فينعقد البيع موجبا حكمه وهو الملك فى محل يقبله وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير موجب فى محل لا يقبله وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضا بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدراهم فانه بط لانها تعينت للثمنية فتعينت الخمر مبيعة وهى ليست بمحل للعقد لان الشرع امر باهانته وترك اعزازه و فى تمليكه بالعقد مقصودا اعزازا له وذا لا يجوز (قوله ويفسد البيع بالشرط الفاسد) وهو الذى لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق تأمل وقوله كالربوا تنظير قطعا لا تمثيل كما توهم والا لم يصح قوله يفسد الربوا فاعرف (قوله فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة) لان فيه قهر النفس الامارة مع ان هذه الايام صحيحة فى نفسها كسائر الايام فتصلح لان يكون محلا للعبادة قال الفاضل السمرقندى وفيه بحث لان الامساك انما يكون لله تعالى لو كان باذنه او ما نهى عنه ونهار الضيافة اخرجه الشرع عن كونه وقت الصوم كالليل ثم قال القاآنى سلمنا ان الامساك انما يكون لله تعالى بذلك القيد ولكن لا نم ان النهى ورد عن الصوم بعينه حتى ينقطع الاذن بما سبق فى ان النهى عن الفعل الشرعى يقتضى عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا ولان فوائد الصوم اول دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته بل انما ورد عن الاعراض عن الضيافة فى المعنى الا ان الاعراض لما كان لازم الصوم اضيف النهى اليه فصار منهيا لغيره لا لذاته فبقى مأذونا فيه (قوله فترك الاجابة بمنزلة الوصف) قال القاآنى انه صفة الصوم لا نفسه لتصوره بدونه فى الجملة وهذا آية المغايرة لكنه لا ينفك عنه فى هذه الايام فيكون وصفا متصلا به فصار فاسدا لا يقال لو كان النهى لتركها لكان ينبغى ان يأثم من لم يأكل بدون النية لانا نقول من لم يأكل بدونها لعدم الطعام لا يأثم لان تركها عن عذر اما من لم يأكل مع القدرة عليه وانعدم العذر فلا نم انه لا يأثم (قوله فلا يأثم يلزم بالشروع) حتى لو افسده بعده لا يجب عليه القضاء فى ظاهر الرواية خلافا لابى يوسف لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع

٩ وذلك ان المتقوم ما يجب ابقاؤه عند وجوده بعينه او بمثله عند هلاكه ان كان مثليا او بقيمته ان كان قيميا والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع وتؤخر لوقت الحاجة او ما خلق لمصالح الآدمى ويجرى اى الشح والضنة منه

مرتكبا للمنهى عنه وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه بل امر بقطعه رعاية بحق الشرع وهو الاحتراز عن المعصية (قوله ولما ورد آه) والمناسب ان يقول ولما قال زفر والشافعى ان الصوم فى هذه الايام معصية فلا يصح النذر به اذ لا نذر فى معصية الله تعالى اجاب عنهما بقوله وصحة النذر به عندنا لانفصال المعصية عن الصوم فانه فى نفسه طاعة فلا يكون النذر به فى معصية الله بل يكون فى طاعته تعالى ولهذا قال فى المنتخب يصح النذر به عندنا لان النذر به نذر بالطاعة وانما المعصية فى صفته وهى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى متصل بفعل الصوم لا فى ذكر اسمه اذ لم يوجد منه بالنذر الا ذكر الصوم الذى هو بذاته قربة ومجرد الذكر ليس باعراض فلهذا يصح نذره وبهذا ظهر ان الضمير المجرور فى عنه للصوم دون النذر كما زعم والا لم يصح قوله فانه فى نفسه طاعة آه فافهم (قوله اونقول) والفرق بينه وبين الاول انه ليس فى نفس الصوم جهة معصية على الاول وانما المعصية فى وصفه بخلاف الثانى فان فى الصوم فى هذه الايام جهة عدم الطاعة وهى الترك للاجابة وانعقاد النذر انما هو بالاولى وفى قوله اونقول رد لصاحب التلويح حيث قال بعد قوله لانه فى نفسه طاعة الى قوله على نفسه الحاصل ان للصوم جهة طاعة فتأمل (قوله لم يصح نذره فى ظاهر الرواية) قال فى التلويح لم يصح نذره وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة كما لو قالت لله على ان اصوم ايام حيضى بخلاف ما قالت غدا وكان الغد اليوم النحر او يوم حيض وقال المص فى حاشيته هذا على غير ظاهر الرواية وعلى ظاهر الرواية يصح النذر مطلقا ولهذا قال فى رواية الحسن عنه وقال صاحب التحقيق لو قال لله على ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وكان الغد يوم النحر لا يمنع صحة النذر ولهذا يفتى به فى ظاهر الرواية بالافطار فى هذا اليوم ثم القضاء فى وقت آخر ليحصل له العبادة ويتخلص عن المعصية ولو صام فى هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزم (قوله والصلوة فى الاوقات المنهية) وهى وقت طلوع الشمس واستوائها وغروبها ناقصة ولا فاسدة ايضا اى كنقصان الصوم فى الايام المنهية والاولى ترك لفظ ايضا وتلك الاوقات صحيحة باصلها لصلاحيتها لظرفية العبادة كسائر الازمنة وفاسدة بوصفها وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة وهى ان النبى عليه الصلوة والسلام نهى عن الصلوة

فى تلك الاوقات فقال انها تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان زينها فى عين من يعبدها حتى يسجدوا فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قاربها فاذا مالت فارقها فاذا دنت من الغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان ولما توهم ان هذه الاوقات فى حق الصلوة مثل الايام المنهية فى حق الصوم فكان ينبغى ان يفسد الصلوة فيها ايضا دفعه بقوله لكنها دونه مرتبة فى النقصان من الصيام فعلى هذا الاولى ان يقول لكن الاوقات المنهية دون مرتبة فى النقصان من الايام المنهية لان الوقت ظرف للصلوة ومعيار للصوم فلا يكون الصلوة فيها فاسدة كالصوم فيها (قوله فتضمن بالشروع حتى يجب عليه القضاء بالافساد) ولا تصلح الصلوة فى الوقت المنهى عنه لاسقاط ما فى ذمته فى القضاء والنذور لان ما وجب كاملا لايؤدى ناقصا وهذا معنى قوله نظرا الى جهة آه ولما كان مظنة ان يقال ينبغى ان لاتصلح الصلوة فى الارض المغصوبة لاسقاطه ايضا دفعها بقوله لكنها فوق ما فى الارض المغصوبة (قوله لان النقصان آه) دليل لقوله لاتصلح له وقوله وتصلح يعنى ان النقصان فى الصوم والصلوة سواء حصل بنقصان اليوم اوالوقت او المكان او بترك الواجب سهوا او بغيرها انما يمنع اسقاط ما فى ذمته من القضاء و النذر اذا كان النقصان راجعا الى نفس المأمور به سواء كان اصلا او وصفا لان ذلك دخل تحت الامر ولابد من ان يمنع فوات مادخل تحته عن الجواز واما مالم يدخل تحته ففواته لم يخل بالمأمور به و ذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لايجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان بفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لايمنع عن اداء الواجب ثم الوقت فى الصلوة واليوم فى الصوم داخل تحته بالدلائل القاطعة فنقصانه يمنع القضاء والنذر لانتقاض المأمور به بنقصانهما كوصف العمياء فى الرقبة فلا تصلح الصلوة فى الوقت المنهى عنه لاسقاط ما فى ذمته من القضاء والنذر بخلاف المكان فى الصلوة والواجبات فيها فانها لم تدخل تحت الامر فنقصان المكان وكذا واجباتها لا يمنع القضاء كفوات وصف الايمان فى الرقبة لان المأمور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الآحاد التى لايزاد بها على الكتاب فيوجب

العمل لا العلم ولهذا قلنا تجبر النقصان بترك الواجب سهوا بالسجود فلا يظهر فى حق المأمور به فتصلح الصلوة فى الارض المغصوبة للقضاء والنذر (قوله تذنيب) قال بعض الافاضل لم نجده فى كتب اللغة هل هو عربى او مصنوع التدوين

﴿مبحث الامر﴾

(قوله الامر بالشئ يستلزم تحريم ضده) واعلم انهم اختلفوا فذهب عامة العلماء الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كثيرة كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير معين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضده واضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لايكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب كما يكون فعله مطلوبا وهذا بين عامة اهل السنة واما المعتزلة فقد اختلفوا فقد ذهب ابو هاشم ومن تبعه من متأخريهم الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين وذهب عبدالجبار وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وهو مختار قاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ومن تابعهم وغير ذلك من الاقاويل وقال صاحب التنقيح والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم والا فالكراهة وتبعه المص (قوله والحق الذى ذهب اليه اصحابنا ثبوت الاستلزام) من الامر والنهى لاثبوت العينية فهما كما تفهم من قولهم ان الامر بالشئ نهى عن ضده وبالعكس وليس المراد بالاستلزام الاستلزام المنطقى وهو امتناع الانفكاك كما تفهم من كلام بعضهم ان الامر بشئ يدل على حرمة ضده او يوجب او يقتضى حرمته بل الاستلزام العرفى وهو الاستلزام فى الجملة وانت خبير ان هذا مسلم فى الامر والنهى المطلق واما فى المقيد بتفويت المق فلا لثبوت الاستلزام المنطقى (قوله كالنفاق واليهودية والنصرانية) وقد نبه على ان الكفر كما يكون ضدا للايمان كذلك يكون اصنافه اضدادا له ولهذا قال صاحب التلويح والتحقيق ان الحرمة كل من النفاق وغيره انما يكون من حيث انه من افراد الكفر نعم لو قال كالكفر للايمان لكان

الطف (قوله وسواء قصد بالامر تحريم ضد المأمور به) وقد صرح صاحب التحقيق ان ذلك الاختلاف اذا لم يقصد الضد بالامر والنهى (قوله لان الضرورة تندفع بها) اذ الثابت بطريق الاقتضاء ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها ولاضرورة الى القول بالحرمة عند انعدام التفويت (قوله فتكره الصلوة لو قعد بعيد السجدة الثانية) فى الركعة الاولى فقام ولم تفسد لانه لم يفوت القيام لكن القعود يكره حتى لو قعد ولم يقم يحرم لكونه مفوتا (قوله لعدم تعين الزمان) وفيه نظر لانه يقتضى عدم تحريم السكون لعدم تعين زمان الحركة بالامر تأمل ﴿ مبحث النهى ﴾ عن الشئ يستلزم وجوب ضده (قوله والنهى عن الشئ آه) والاختلاف السابق فى الامر يجرى فى النهى كما فى التحقيق الا ان صاحب المغنى اعترض بان من قال ان الامر بشئ نهى عن ضده مطلقا لايقول بان النهى عنه امر بجميع اضداده اذا كان له اضداد كثيرة لاستحالة الجمع بينهما اتيانا لاتركا (قوله فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة) التى فى قوة الواجب هكذا فى المنتخب وذلك لان الامر لما اقتضى كراهة ضده التى هى ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضى النهى سنية ضده التى هى ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالآخر قال صاحب التحقيق ثم يرد بالسنة ماهو الاصلح بين الفقهاء وهو ما فعله رسول الله عليه الصلوة والسلام لان ذلك لايثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الواجب وانما قال يحتمل لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك (قوله فان المحرم منهى عن لبس المخيط) بقوله عليه السلام الا لايلبس المحرم القباء والقميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان يكون لايجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضى الله تعالى عنه فيكون لبس الرداء والازار سنة لاواجبا وذلك لانه لما وجب نهى عن لبس المخيط صار مأمورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية لبسهما لانهما ادنى مايقع به الكفاية عن غير المخيط لايقال ضد لبس المخيط تركه اعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للبس ضرورة لانا نقول هذا مبنى على اعتباراتهم من ان ضد القيام القعود والاضطجاع ونحوهما لاترك القيام فضد لبس المخيط لبس لبس غير المخيط عند المتكلمين فان قيل ان ستر العورة واجب فيكون لبس الازار واجبا قلت يجوز كون اللبس

منفردا واجبا ومع الانضمام سنة على ان السنة قد تقوم مقام الواجب (قوله ولايستلزم الضد السنة المؤكدة بل يحتملها) رد لصاحب التنقيح والمنار لانه يجوز ان يكون للضد جهة حرمة اوجهة اباحة فان الزنا منهى عنه وضده اللواطة وهى حرام والقربان الى المنكوحة والجارية وهو مباح وعدمهما ليس بمفوت ترك الزنا فيلزم من كلامهما كون اللواطة والقربان اليهما كل يوم سنة مؤكدة ومثله لم يلزم من كلام العوام فضلا من العلماء الاعلام اقول هذا بناء على ان المراد بالاستلزام امتناع الانفكاك وقال نفسه آنفا والحق ثبوت الاستلزام من الطرفين فى الجملة اى فى بعض المادة فخفى عليه القول اليوم تنساه فيا عجبا فعجبا لمن قال وكانهما لم يلاحظ معنى السنة فوقعا فيما وقعا لخفى عليه ان بعض الظن اثم الحمد لله الذى هدانا لهذا ﴿ مبحث المطلق ﴾ (قوله اختلف فى كون المطلق والمقيد قسمان من الخاص) فذهب ابن الحاجب ومن تبعه وصاحب المنهاج الى انهما قسمان من النظم وذهب صاحب التنقيح وغيره الى انهما قسمان من الخاص وذهب الشافعى الى ان المقيد قسم منه والمطلق قسم من العام والمختار عند المص الثانى قال القاآنى واظن ان هذا نزاع لفظى لان المطلق قد يسمى عاما ويقبله تخصيصا فى غير هذا الاصطلاح فاطلق الشافعى لفظ العام بذلك الاصطلاح فظن علماؤنا انه اراد به المصطلح الاصولى وشنعوا عليه تأمل (قوله وهو الشايع فى جنسه آه) هكذا فى التلويح لايقال المطلق قسم من اللفظ بالاتفاق والشايع فى جنسه ليس بلفظ قطعا فلا يكون هو هو لانا نقول انه تسامح فى العبارة فالمراد مادل على الشايع والخالى عنه ما قاله ابن الحاجب وهو مادل على الشايع فى جنسه والمراد من الشايع الحقيقة من حيث هى هى كما توهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق مايراد به الحقيقة من حيث هى هى لان التكليف الشرعى بالافراد دون المفهومات مثلا التكليف بتحرير رقبة لايكون فى رقبة اعتبارية ذهنية لانه لايتصور عتق رقبة كلية لعدم وجودها فى الاعيان بل يكون فى رقبة موجودة فى الخارج ولهذا قال صاحب البديع والحق ان الدال على واحد فى الخارج غير عين هو المطلق بل بمعنى حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة ولماينذرج تحت امر مشترك من غير متعين والمراد بالحصة فردما وهو المسمى بالغير والمنتشر كما ذهب اليه اهل العربية لاالكلى المضاف

الى فرد معين كانسانية زيد كما ذهب اليه اهل الميزان ومن هنا قال صاحب التلويح ان كلام صاحب التنقيح ان اريد من اللفظ المسمى بلا قيد فطلق مشعر بان المراد بالطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة تحرير فرد من افراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض ومعنى محتمله لحصص كثيرة ممكنة الصدق عليها من الحصص المندرجة تحت مفهوم كلى فانه المراد برقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة فرد ما صادق على كل رقبة ويشبه تلك الرقبة فى المملوكية التى هى قول مشترك بين كل رقبة فلفظة بمنزلة الجنس وبدل خرج المهملات والشايع فى جنس خرج اقسام المعارف كلها لما فيها من التعيين شخصا نحو وعصى فرعون الرسول وزيد وهذا اوحقيقة نحو الرجل واسامة وفيه مناقشة ان المعهود الذهنى مع كونها من اقسامها لم يخرج الا ان يقال انه فى حكم النكرة تقرر فى محله وانه من المطلق نص عليه التفتازانى وخرج بقوله بلاشمول العام وفيه نظر انه خرج بالشايع فى جنسه لان الاستغراق ينافى الشيوع بما ذكرناه من التفسير ومن هذا قال ابن الحاجب فتخرج به المعارف ونحو كل رجل ونحوه لاستغراقها وفيه رد لما زعمه الآمدى من ان المطلق هو النكرة فى الاثبات الا ان يقال ارادبها مالم يضم اليها كل اذ بالانضمام اليها صارت عاما وخرج بقوله بلا تعيين المقيد وهذا معنى قول المشايخ المطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا نفيا ولا اثباتا وعرف بعضهم كصاحب التحقيق وغيره المطلق بانه الدال على الماهية من حيث هى هى ولما توجه عليهم ان التكاليف الشرعية لا يتعلق بالماهيات اعتذر عنهم شارح البديع بان التكليف المتعلق بالماهية يستدعى وجودها فى الخارج ووجودها فيه لا يتصور الا فى ضمن الاحاد فالتكليف المتعلق بها يستدعى وجود واحد فى الخارج غير معين فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد غير معين فيه فلم يبق الفرق بين التعريفين فى الحقيقة ومن هذا لم يفرقوا بين المطلق والنكرة انتهى وفيه نظر ان رقبة فى رقبة مؤمنة مع كونها مقيدة نكرة تأمل

﴿ مبحث ﴾

(قوله المقيد وهو الخارج) والمراد ما دل على الخارج الا انه تسامح والخالى عنه ما قاله ابن الحاجب وهو ما اخرج من شياع بوجه من الوجوه وقوله بوجه ما اشارة الى انه لا يلزم

فيه الاخراج عن الشيوع بحيث لا يبقى مطلقا اصلا بل قد يكون مطلقا من وجه مقيدا من وجه فعلى هذا لابد من اعتبار قيد الحيثية فى تعريفهما وانما عدل عن التعريف بما يدل على شايع فى جنسه لانه يصدق على جميع المعارف والعمومات مع انها ليست من المقيد على اصطلاح شايع (قوله اعلم انهما اذا ورد البيان آه) واعلم ان ما سيذكر فى تخصيص العام من متفق ومختلف ومختار يجرى مثله فى تقييد المطلق يزيد فى تقييده مسئلة انهما اذا ورد البيان آه كذا قاله ابن الحاجب وقد ذكر المص هنا خمسة اقسام الاول ان يختلف الحكمان ولم يبق احدهما موجبا لتقييد الآخر سواء كانا مأمورين اومنهيين اومختلفين واتحد موجبهما اواختلف وسواء اتحد الحادثة مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا فى كفارة اليمين اواختلف مثل اطعم رجلا فى كفارة الظهار واكس رجلا عاريا فى كفارة اليمين وسواء اتحد السبب اولا فاجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده بلا خلاف لعدم المنافاة فى الجمع بينهما قال فى التمهيد ان كلام اصحابنا فى الفروع يدل على الحمل عند اتحاد السبب كالوضوء والتيمم فان سببهما واحد وهو الحدث وقد وردت السنة مطلقة فى التيمم ومقيدة فى الوضوء بالمرافق ومع ذلك حملوه عليه لاتحاد السبب فتأمل والثانى ان يختلف الحكمان ويكون احدهما موجبا لتقييد الآخر سواء كان بالذات نحو اعتق عنى رقبة ولا تعتق رقبة كافرة هكذا فى التلويح فان احدهما ايجاب العتق والثانى نهيه وهما مختلفان وهو يوجب بالذات تقييد الاول بنفى الكافرة وانما لم يذكره ابن الحاجب وغيره لان مرادهم باختلاف الحكم الاختلاف بالذات لا الاعم او بالواسطة مثل اعتق عنى رقبة ولا يملكنى رقبة كافرة بان نهى تمليك الكافرة يستلزم نهى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونهى اللازم يستلزم نهى الملزوم فيحمل المطلق على المقيد بلا خلاف لامتناع الجمع بينهما فيحمل رقبة فى اعتق عنى رقبة على المؤمنة فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا الكافرة بنفى فقيد ايجاب الاعتاق بنفى الكافرة وهو المؤمنة وقيل ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما وفيه نظر

اذ لا يخفى ان الحمل على هـذا المعنى بعيد فافهم والثالث ان يتحد الحكم وتختلف الحادثة كاطلاق الرقبـة فى كفارة الظهار واليمين وتقييدهـا بالايمان فى كفارة القتل فلا يحمـل المطلق على المقيد عند علمائنا لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون التوسعـة مقصودا للشارع فى حكم حادثة والتضييق مقصودا فى ذلك الحكم فى حادثة اخرى خلافا للشافعى فانه يجب الحمل عنده سواء اقتضى القياس اولا وسيجىء دليله لكن اختلف اصحابهم فمنهم من قال ان الحمل بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل لان اهل اللغة يتركون التقييد فى موضع اكتفاء بذكره فى موضع آخر كقوله تعالى والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اى وحافظاتها وذاكراته كثيرا وكقول الشاعر ❊ نحن بما عندنا وانت بما عندك راض ❊ قلنا ان المراد من المطلق انما هو المطلق بالنسبة الى الصفة كوصف الرقبة بالايمان لا المطلق الاعم سواء كان بالنسبة اليها او بالنسبة الى المحذوف كما فى الآية والشعر وقال ابن حيران يحمل المطلق على المقيـد فى المحذوف كما حمل عليه فى الوصف ومنهم قال الحمل يقاس فيحمل الرقبة فى كفارة الظهار مثلا على الرقبة المؤمنة قياسا على رقبة مقيدة بالايمـان فى كفـارة القتل لانهما جنس واحد لان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط قلنا ان المفهوم ليس بحجة عند علمائنا كما سيجىء والرابع ان يتحد الحكم والحـادثة ويكون الاطلاق والتقييد فى السبب او الشرط فلا حمل عند علمائنـا خلافا للشافعى كما فى قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين فانهمـا وردا فى السبب ولا مزاحمة فى الاسبـاب لجواز ان يثبت الحكم الواحد باسبـاب على سبيل البدل كالملك فوجب العمل بهما فيجب صدقة الفطر عن العبد الكافر بالمطلق وعن العبد المسلم بالمقيد وكما فى قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود وقوله عليه السلام الا بولى وشاهدى عدل فانهما وردا فى الشرط فوجب العمل بهمـا لامكان الجمع بينهما والخامس ان يتحد الحكم والحـادثة ويرد الاطلاق والتقييد فى الحكم وهو اما مثبت او منفى فان كان مثبتا يحمل المطلق على المقيد بالاتفـاق لامتناع الجمع بينهما كقراءة العامة آه وان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق كافرة لم يحمل عليه اتفـاقا فلا يعتق اصلا لامكان الجمع ولفظة الرقبة فى المثال وان كانت عاما نظرا الى وقوعها فى حيز النفى لكنها مطلق نظرا الى التعرض بهـا

وقد سبق فى تقسيم النظم بالاعتبارات وفى تعريف المقيد ان رقبـة مؤمنة مطلق من وجه ومقيد من وجه وبهذا التحقيق ظهر فساد ما اعترض به صاحب التلويح على ما قاله صاحب التنقيح من ان الحكم ان كان منفيـا نحو لا تعتق رقبـة ولا تعتق كافرة لم يحمل عليه اتفاقا بان هذا من العـام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وكساد ما قاله المص وانما لم يقيد الحكم بكونه مثبتا كما قيده صاحب التنقيح حيث قال وهذا اى الحمل فى صورة اتحاد الحكم والحادثة وورد الاطلاق والتقييد فى الحكم مثبتا وان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لم يحمل عليه بالاتفاق لانه لا يحتاج الى التقييد به لانعدام المطلق فى المنفى لان النكرة فى سياق النفى عام لا مطلق والمعرفة فيه وان لم تكن عاما الا انها ليست بمطلق واذا عرفت ما ذكرناه فعلماؤنا لا يحمل المطلق على المقيـد فى غير القسم الثانى والخامس فى المثبت لقوله تعـالى لا تسئلوا عن اشيـاء ان تبد لكم تسـؤكم فان هذه الآية تدل على ان المطلق يجرى على اطلاقه ولا يحمـل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما فى بقرة بنى اسرائيل ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد فى مورده الا ان لا يمكن وهو فى الثانى والخامس فى المثبت وقال الشـافعى يحمل المطلق على المقيد فى غير القسم الاول اشار بقوله فى اتحاده مطلقـا لان المطلق ساكت والمقيد ناطق ولان المطلق محتمل او مجمل والمقيد مفسر فكان المقيد اولى بان يجعـل اصلا ويبنى المطلق عليـه قلنا نعم ان المقيد اولى لكن لا مطلقا بل عند التعارض ولا تعارض الا فى اتحاد الحكم والحادثة ثم اعلم ان ههنا مقامان احدهما حمل المطلق على المقيد والثانى انه بيان للمطلق كما هو المختار صرح به صاحب التحقيق لاستحالة تقدم عليـه او تأخر لا نسخ له ان تأخر القيد عنه كما ذهب اليه بعضهم اما الاول فلا جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منـه العمل بالمطلق بدون العكس لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد وايضا انه يخرج بالعمـل بالمقيد عن العهدة يقينا سواء كان مكلفا بالمطلق او بالمقيد بخلاف العمل بالمطلق اذ قد يكون مكلفا بالمقيد فلا يعمله فلا يخرج واما الثانى فلانه لو كان المقيـد نسخا للمطلق لكان التخصيص نسخا للمطلق لكان التخصيص نسخا لانه نوع من المجاز مثله اذ كل منهما نقص الشيوع وليس بنسخ بالاتفاق وايضا لو كان نسخا له كان تأخر المطلق نسخـا للمقيد لان التنـافى انما يتصور بين الطرفين وهو

الموجب لذلك وانتم لا تقولون به وقد يجاب عن الاول بان فى المقيد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل واما التخصيص فهو دفع لبعض الحكم الاول فقط وعن الثانى بمثله ويظهر بالتأمل واستدل على انه نسخ بانه لوكان تأخر المقيد بيانا لالمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا وهو فرع الدلالة عليه وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له اصلا الجواب انه لازم لهم فى تقييد الرقبة بالسلامة مجازا فاجوابكم فى الصورتين فهو جوابنا

﴿ مبحث ﴾ (قوله العام) وهو من العموم وهو لغة الشمول يقال مطر عام اذا شمل الامكنة وخصب عام اذا شمل البلدان واصطلاحا ماذكره المص (قوله احترز به عن المعنى آه) اختلفوا بعد الاتفاق على ان اللفظ يتصف بالعموم فى ان المعنى اذا شمل اشياء من غيران يدل لفظه على الشمول فذهب العامة الى انه لا يتصف به وهو الصحيح لان العموم وصف للمشتمل لا للمشتمل عليه اذ العام لغة فاعل بمعنى الشامل وههنا الشامل هو اللفظ وذهب الجصاص الى انه يتصف به فعرفه بماينتظم جمعا من الاسماء او المعانى وقال النسفى الصحيح انه سهو منه لان تعدد المعانى لا يكون الا بعد التغاير والاختلاف كالعلم والارادة والكراهة وعند ذلك لا يشتملها لفظ واحد وقيل انها مأول بان المعنى الواحد باعتبار تعدد محاله سمى عاما مجازا واختاره المص وقال عضد الملة العموم من عوارض اللفظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة واما فى المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة ففيه مذاهب اولها لا يصدق حقيقة ولا مجازا وثانيهما يصدق مجازا وثالثها يصدق حقيقة وهو المختار عند ابن الحاجب فتأمل (قوله يستغرق مسميات عند العراقيين) من اصحابنا واصحاب الشافعى والمعتزلة واما عند عامة العلماء فالاستغراق ليس بشرط حتى قالوا بعموم الجمع المنكر وارادوا بالمسميات المدلولات او الافراد اعم من ان يكون من الاعيان او المعانى والا لم يكن نحو العلوم والحركات والاعراض والاعمال من قبيل العام وفساده لا يخفى (قوله اختلف) فعند اصحاب التوقف وهى عامة الاشاعرة التوقف فى العمل والاعتقاد مستدلين بان العام مجمل فى معرفة المراد منه لاختلاف اعداد الجمع حيث يطلق على الثلثة والاربعة مثلا بلا اولوية للبعض فلا يمكن معرفته بالتأمل فيجب التوقف حتى يأتى البيان ومشترك اذ يطلق على الواحد قال الله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به

نعيم بن مسعود وعلى اكثره ولم يكن مجازا فى احدهما اذ هو خلاف الاصل والجواب بعد كون دليلهم خاصا انه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض فلا اجمال وان المجاز راجح على الاشتراك وقد اجمع اهل اللغة على ان الجمع مجاز فى الواحد وعند اصحاب الخصوص وهى شرذمة من الواقفيه كالبلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلثة فى الجمع وذلك انه لما وجه الى التوقف رأسا لانه يؤدى الى اهمال اللفظ الموضوع مع امكان العمل به فلا بد ان يثبت بشئ من محتملاته والواحد والثلثة متيقن اريد بهما الخصوص او العموم والعموم محتمل والعمل بالمتيقن اولى وعند اصحاب العموم اثبات الحكم فى جميع ماينتاوله الا ان فريقا منهم قالوا انه يثبته ظنا حتى قالوا انه يجب العمل به دون الاعتقاد وان القياس والخبر الواحد يصلح مخصصا له ابتداء لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه قلنا ان الاحتمال الغير الناشى عن دليل لا يعتبر كاحتمال المجاز فى الخاص وفريقا منهم قالوا انه يثبته قطعا فيجب الاعتقاد به ايضا ولا يصلح القياس وخبر الواحد مخصصا له ابتداء لاحتجاج الصحابة بالعمومات فى احكام قطعية ولم ينكر على المحتجين آخرون فكان اجماعا سكوتيا وقد قالوا انه بمنزلة الخبر المشهور فيكون ماثبت به حكميا قطعيا كاحتجاج ابى بكر بقوله تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم حين خالفوه فى قتال مانع الزكوة مستدلين بقوله عليه الصلوة والسلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ثم رجعوا الى قوله عليه الصلوة والسلام وكاحتجاج ابن مسعود على ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل لا غير بقوله تعالى اجلهن ان يضعن حملهن لانه نزل بعد قوله اربعة اشهر وعشرا فصار ناسخا له حين قال على رضى الله عنه انها تعتد با بعد الاجلين محتجا بقوله اربعة اشهر وعشرا او بقوله اجلهن ان يضعن حملهن (قوله بعد الطولى) اى بعد سورة النساء الطولى اراد سورة البقرة وانما سماها بها ادخال النساء مذكورة فيها ويحتمل السورة التى قبل المائدة لان سورة البقرة اول ما نزلت بالمدينة وسورة المائدة نزلت بها فى السادسة وسورة الطلاق هى التى عبر المص عنها بسورة النساء القصرى فى الثالث عشر كذا فى تفسير النيسابورى (قوله وقول عثمان آه) وهذا قول على لا قوله كما فى التنقيح وغيره قال العلامة

النسفى قال على رضى الله تعالى عنه احل قوله تعالى اوماملكت ايمانهم الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين وحرمهما قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين فوقعت المعارضة وترجح المحرم احتياطا ووافقه عثمان رضى الله تعالى عنه فى هذا الاستدلال الا انه رجح الموجب للحل عند التعارض باعتبار الاصل اذ الاصل هو الحل بعد وجود سبب الحل فاستدلا بالعموم بمحضر من الصحابة ولم ينكرهما احد فحل محل الاجماع فتأمل فان قلت ان حرمة ذلك الجمع بدلالة النص المحرم للجمع بين الاختين نكاحا قلنا فح لم يتعرض النص المبيح وقوله تعالى اوماملكت ايمانهم لانه بطريق العبارة و رد بانه قد خص من المبيح الامة المجوسية والاخت رضاعا (قوله ونقل ابو بكر حين اختلفوا بعد وفاة رسول الله عليه الصلوة والسلام فى الخلافة) ونقل قوله عليه الصلوة والسلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة حين استدلوا على ارث فاطمة رضى الله تعالى عنها بنت رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم مع ان الكافر والقاتل خصا منه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا سكوتيا وقد قالوا انه بمنزلة الخبر المشهور فيكون ماثبت به قطعيا فاعرف (قوله لان فتح هذا الباب) وايضا الحكم بالعموم ظهر ولم يظهر الاعموم النص فلم يجز الحمل على سبب لم يظهر ولولم تكن هذه النصوص حجة بدون تلك الدلائل لما حل لهم السكوت عن نقل تلك الدلائل ولو نقلوا لظهرت ظهور النصوص فلما لم يظهر ذلك علم ان الاستدلال كان بمجرد النصوص كذا فى كشف الاسرار (قوله ما من عام الا وقد خص منه البعض) اعترض عليه بانه ان ابقى على عمومه انتقض بنفسه والا فلا يصلح للاستدلال واجيب بانه محمول على المبالغة والحاقا القليل بالعدم فيصلح مؤيدا وان يصلح الاستدلال (قوله وظنا عند الشافعى) ولا يخفى انه لم يتفرع عليه فاعرفه (قوله تعارضا) اى يثبت المعارضة ظاهرا لاحكمهما لانه بعد جهل التاريخ كما صرح به نفسه على ان قوله فان علم لايتفرع عليه فاعرفه (قوله وانما اشترط فى تخصيص الخاص المقارنة) وفى نسخة التراخى ولم يعكس لثبوت المناسبة بينهما وبين المخصص دون الناسخ وكذا بينه و بين الناسخ دون المخصص هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ثم ان هذا عندنا وعند الشافعى يجوز تخصيصه متراخيا وهذا الاختلاف بناء على انه بيان تقرير

فلا يشترط المقارنة او بيان تغيير فشرط وذلك مبنى على ان موجب العام قطعى اوظنى وهذا اذا كان التخصيص ابتداء واما اذا كان ثانيا فيجوز تراخيه بلا خلاف وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على ان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا للقطعى بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولايعلم تراخيه بطريق القطع (قوله وان جهل) بان لايعلم التأخير موصولا كما فى التخصيص و متراخيا كما فى النسخ حمل على المقارنة وان جاز ان يكون فى الواقع ناسخا والآخر منسوخا واذا حمل عليها ثبت حكم المعارضة فى القدر الذى يتناول العام و الخاص لا فى القدر الذى تفرد به العام فان حكمه ثابت و قال صاحب التلويح واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص لانه ظنى عنده والخاص قطعى وفيه مالايخفى (قوله واذا خص العام) والاولى اذا قصر فاعرفه (قوله نحو خالق كل شئ) والشئ يختص بالموجود لانه مصدر شاء تارة فح يتناول البارى كما قال الله تعالى اى شئ اكبر شهادة قل الله و بمعنى شئ تارة اى مشئ وجوده فح لايتناوله وكلام المص بناء على الاول وان حمل البيضاوى على الثانى (قوله ومنه تخصيص الصبى والمجنون عن قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان العقل قاض بخروجهما عنه لاستحالة الخطاب لمن لم يفهمه و ليس هذا تعيين مناط التكليف وهو العقل اجماعا بالعقل حتى يرد ماقاله ابن الكمال انه ليس منه لان تعيين مناط التكليف بالشرع لا بالعقل تأمل (قوله فان قيل) قال صاحب التنقيح التخصص اما بالعقل واما بالحس ثم قال صاحب التلويح فيه تسامح لان المدرك بالحس آه واجاب عنه المص بان المخصص فى صورة المحسوس هو العقل بواسطة الحس بخلافه فى صورة المعقول فانه مجرد العقل فالاولى ان يقول فلا تسامح فان قيل قال المص فى حواشى التلويح وفى قوله المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا تسامح ايضا و بينهما تدافع قلت انه على سبيل الالزام تدبر وفى التمثيل بقوله تعالى واوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لايجرى فى الخبر كالنسخ (قوله وعن العادة فلو حلف لايأكل رأسا) فالرأس وان كان مستعملا فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذ لايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد

فيخص بما يكون متعارفا ان يكبس فى التنانير و يباع مشويا و باعتبار
اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه ابو حنيفة اولا برأس
البقر و الغنم والابل و ثانيا برأس البقر و الغنم وهما برأس الغنم خاصة
(قوله حيث لايقع على العنب) فلو حلف لايأكل فاكهة ولانية له لم يحنث
باكله عند ابى ح خلافا لهما لانه وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه
معنى زائد على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن فبهذه
الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة و قال ابن الكمال عدم وقوعها
على العنب عنده للنقصان لاللزيادة وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتغذى به
فاوجب قصورا فى معنى التفكه للاستعمال فى حاجة البقاء فتأمل (قوله
فان كلامنهما آه) علة الاحتراز ذهب الاصوليون الى ان العام اذا خص
بالعقل والحس و العادة و نقصان الافراد و زيادتها يكون حجة ظنية
فى الباقى وقال صاحب التوضيح ان المخصص ان كان عقلا يجب ان يكون
العام المخصوص قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف اعتمادا
على العقل حتى انا لانقول ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى
والمجنون بالعقل مثل قوله تعالى ياايها الذين آمنوا اذا قمتم الاية دليل
فيه شبهة فانه يكفر جاحدها اجماعا و قال صاحب التلويح والاولى
ان يفصل كالاستثناء و يجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات
التى خص منها الصبى و المجنون وان كان مجهولا مثل الرجال فى الدار
فان العقل يقتضى فيه اخراج بعض مجهول اذا الحكم مما يمتنع على الكل
اقول المراد بكون العام المخصوص قطعيا اذا كان المخصوص معلوما
على ان وجود مثل الرجال فى الدار فى كلام الشارع فى حيز المنع فقوله
لكنه لايجعل رد لما ذهبوا اليه تبعا لصاحب التوضيح وقوله بل ان اقتضى
اشارة الى اعتراض صاحب التلويح (قوله فيما سوى العرف) اراد به العادة
وفيه رد على من فرق بينهما بان الاول مستعمل فى الاقوال والثانى
فى الافعال (قوله احتراز عن الاستثناء) وفيه ان الاحتراز قد حصل بقوله
واذا خص فاعرفه (قوله و بدل البعض) ولم يذكر غيره لانعدام التناول
فى بدل الاشتمال والغلط والاخراج فى بدل الكل قال ابن الكمال وصاحب
الترجيح لاقصر فيه ايضا بل ابدال للمبدل منه باخص منه فمعنى جاءنى القوم
اكثرهم جاءنى اكثرهم والصواب ان يذكر الصفة (قوله مع انه لايسمى

عندنا مخصصا) خلافا للشافعى اذ عمل التخصيص عندنا على سبيل المعارضة
من حيث الصيغة وان كان على سبيل البيان من حيث الحكم وليس عمل
هذه الاشياء كذلك (قوله فيخص بالظنى من القياس وخبر الواحد) و يعلم
جواز تخصيصه بالقياس انه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس
لايصح معارضا لخبر الواحد حتى رجعوا خبر القهقهة على القياس وكذا
خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص
انما هو مع الشك فى اصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط
الراوى اوميله عن الصدق الى الكذب فلا يصح القياس معارضا كذا
فى التلويح (قوله وقد علل كونه ظنيا) واما كونه دليلا فلاحتجاج الصحابة
وغيرهم بذلك العام بلانكير فكان اجماعا (قوله و يو فى حظا من كل منهما)
ولايترجح هنا شبه الاستثناء على شبه الناسخ بوجه آخر وهو اشتراط المقارنة
فى المخصص كما فى الاستثناء لانه ترجيح بكثرة الوجوه وهو غير جائز كذا
فى شرح البزدوى اقول وقد عرفت انها لاتشترط اتفاقا فى العام المخصوص
ثانيا (قوله لما يرد عليه آه) وهذا الايراد من صاحب التوضيح ثم دفعه
بقوله على ان احتمال التعليل لايخرجه من ان يكون حجة لان هذا ما اقتضى
القياس تخصيصه يخص ومالافلا (قوله فان الناسخ ان كان مجهول يسقط
بنفسه) لان المجهول لايصلح معارضا للمعلوم بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة
الوصف للاول لانه لايفيد شيئا بدونه فاوجبت الجهالة فى الاستثناء جهالة
المستثنى منه فسقط العمل به (قوله فعلى التقديرين) وهذا بناء على التغليب
والافحق العبارة فعلى التقدير الاول يكون العام فى الجميع قطعيا وعلى الثانى
يكون فى الباقى قطعيا (قوله لايبقى حجة) بل يجب التوقف فيه الى البيان كذا
فى الكشف وقال شراح الهندى ذهب الكرخى وعيسى ابن ابان والجريانى
وابى ثور الى انه لايبقى حجة اصلا لكنه يجب اخص الخصوص اذا كان معلوما
ووجه قولهم ان جهالة المخصوص تستلزم جهالة الباقى كاستثناء المجهول
حيث يستلزم جهالة المستثنى منه بالاجماع والجهالة تقتضى الشك والاحتمال
و به لايثبت الحجة والجواب ان فيما ذكروه و فى القائل الاول احتمالا
باحدى الشبهتين واحتمالا للاخرى وهل هذا الاترجيح بلا مرجح وخلاف
الاصل وقد قال الامام الخبازى انا قد توارثنا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة
من السلف بلا نكير (قوله وقيل بالقطعية) وهذا مذهب عامة الاصوليين

والجواب ان الاستثناء لايقبل التعليل والمخصوص مطلقا يقبله والحاصل ان الفريق الاول اعتبروه بالناسخ والثالث بالاستثناء (قوله لا انه حقيقة آه) ولايخفى انه لم يذهب اليه احد واما ماذهب اليه صاحب التنقيح ففى العام المخصوص بمستقل كلاما اوغيره لا فى العام المخرج عنه بعض الافراد مطلقا فلا تغفل (قوله اعلم انهم اختلفوا) فقال الجمهور انه مجاز مطلقا واختاره ابن الحاجب والحنابلة وكثير من اصحاب ابى حنيفة وشمس الائمة انه حقيقة مطلقا واختاره المص وابو بكر الرازى انه حقيقة ان كان الباقى غير منحصرة اى كثير يعسر العلم والا فمجاز وابو الحسين البصرى انه حقيقة ان كان بغير المستقل ومجاز ان كان به والقاضى ابو بكر انه حقيقة ان كان بشرط واستثناء لاصفة وغيرها وعبد الجبار انه حقيقة ان كان بشرط اوصفة لااستثناء وغيره وامام الحرمين حقيقة فى تناوله مجاز فى الاقتصار عليه وبعضهم انه حقيقة ان كان بدليل لفظى اتصل اوانفصل ودلائلها مذكورة فى مختصر المنتهى وشروحه وقال صاحب التنقيح انه حقيقة ان كان بغير المستقل وان كان بمستقل كلاما اوغيره فانه حقيقة من حيث التناول ومجاز فى الباقى بطريق اطلاق اسم الكل على البعض وثمرة الخلاف يظهر بصحة الاستدلال فمن قال انه حقيقة استدل بهذا العام حيث لم يتغير عن الوضع اللغوى ومن قال انه مجاز لم يستدل به لتغيره عنه والصحيح ان هذا ليس ثمرة الخلاف لان عبد الجبار مع كونه قائلا بانه حقيقة يقول ان كان قبل التخصيص لايحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثال اقتلوا المشركين فانه بين قبل اخراج الذمى بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض ولا ما ذكره صاحب الكشف ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما اخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى مادون الثلث بل الصحيح انه خلاف مبتداء آه (قوله واما ما اختاره صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول) لانه كما يتناول الباقى قبل التخصيص يتناوله بعده بلا فرق وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لايوجب تغير صفة التناول له فيكون حقيقة من هذه الحيثية ومجازا من حيث الاقتصار لانه موضوع للكل فاذا خرج منه البعض بقى مستعملا فى الباقى وهو

غير الموضوع له ويجوز كون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين واعترض عليه صاحب التلويح بان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد آه نعم لو كان صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكان استعمالها فى البا فى مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة والجواب ان كلامه هنا مخالف لما صرح به فى التلويح والمطول بان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبارين كالدابة فى الفرس فلا يعتد به واجاب عنه بعض الافاضل بانه هنا وصفين شخصى للكل ونوعى لمابقى وكانه بنى الكلام على ان الاشتراك اذا كان الوضعان من جنس واحد وفيه منع فتأمل (قوله الفاظ العموم) وهذا اولى من الفاظ العام كما فى التنقيح لان المشهور فى مثله اضافة الدال الى مدلول كحروف الاستفهام وحروف النداء لاجزئيات الشئ اليه الا ان يقال ان اطلاق العام على المعنى حقيقة ايضا كما اختاره ابن الحاجب (قوله والثانى العام بمعناه) هكذا قالوا وفيه اما اولا فلانهم عرفوا العام بلفظ يستغرق مسميات بلا فرق بين الاول والثانى واما ثانيا فانه يشعر بان اطلاق العام على مفرد بطريق المجاز تدبر (قوله وهذا القسم اما ان يتناول) ارادان له ثلثة اقسام وان الحكم فى الاول مشروط باجتماع حتى لو قيل اذا دخل هذا الحصن اولا فله درهم وكل واحد دخله اولا منفردا استحق الدرهم ولو دخل جماعة معا لم يستحقوا شيئا ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وفى الثانى غير مشروط بشئ منهما حتى لو قيل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد يستحق درهما ولو دخله جماعة معا او تعاقبا استحق كل واحد الدرهم ثم لابد من التأويل بحال القسم اوذوان يتناول وهذا القسم حاله ان يتناوله ويجوز تأويل المصدر باسم الفاعل وقد يفرق بين صفة المصدر وبين ان مع الفعل فان الحمل صحيح فى الثانى بلا تأويل دون الاول (قوله واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم آه) وبه خرجت النكرة المثبتة فان الحكم لايتعلق بكل واحد منها الاترى انك اذا قلت اعطه هذا الدرهم لرجل فليس معناه اعطه لكل فرد من افراده على سبيل البدل بخلاف من دخل هذا الحصن اولا فله درهم كذا فان معناه كل من دخل

فيه او لا وله كذا و بالجملة ان الاستغراق وعدمه انما يعلم بصحة استعمال كل وعدمه وبهذا ظهران ما اختاره صاحب التنقيح اولى فاعرفه (قوله حيث لاعهد) ماقال صاحب المطول ان السكاكى نبه بتمثيل العهد بقوله تعالى وابعث فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم فجمع السحرة على ان العموم والعهد الخارجى يجتمعان ولايتباينان اذالمراد بالسحرة جميعهم فزيف لان المراد بالعهد الحصة وهى الثلثة مثلا فى الجمع والاثنان فى التثنية والواحد فى المفرد بالاستغراق الماهية من حيث تحققها فى الافراد تأمل (قوله اعلم ان الاصل آه) قال صاحب التلويح هذا ما عليه المحققون وفيماذكره صاحب التنقيح نظر لانه جعل عهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن و الكل محتمل و هذا معارض بان الاستغراق اعم واكثراستعمالا فى النوع واحوط فى اكثر الاحكام اعنى الوجوب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض احوط فى الاباحة ومنقوض بالحقيقة فانه لايوجد فرد بدونها وقد اخرها عن الاستغراق بناء على انها لم تفد زائدة على ما افاده الاسم بدون اللام وهذا م ولو سلم فمنقوض بالذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة اظهر من دلالتها على نفس الحقيقة اقول اولا اوضح هذه المعارضة بما ذكر لكان العام عند الشافعى معارضا به وثانيا ان التعارض لايفيد كون الاستغراق اصلا واما النقض بالذهنى فغير وارد لان المختار عند صاحب التنقيح ان النكرة موضوعة للماهية فقط كما ذهب اليه اكثر المحققين والنقض مبنى على من يقول انها موضوعة لها مع وحدة لابعينها فاعرفه (قوله والعهد الذهنى موقوف آه) والخارجى موقوف عليه ايضا على ما قاله السيد الشريف فى حواشى مختصر المنتهى فاعرفه (قوله واورد بجريان الدليل مع تخلف حكم المدعى) والجواب الاول منع جريانه مستندا بان المستثنى منه ليس المذكورة فى هذه الامثلة بل ما يتضمنها وهو الجمع المعرف بالاضافة لالفظ جميع اذ ذكره بيان لمعنى العموم لا انه مقدر كما توهم والثانى والثالث بيان ان المراد الاستثناء من متعدد غير محصور لامطلقا او الاستثناء من افراد مدلول اللفظ نفسه او اصله لامطلقا وبه اندفع ماقيل ان المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الازيدا ليس من افراد الجمع لان افراده جماعة جماعة كما ان افراد التثنية اثنان اثنان

فان زيدا وان لم يكن من افراد مداول الرجال الا انه من افراد مداول رجل واجاب عنه صاحب التلويح بوجه آخر وهو الصحيح ان الحكم فى مثله انما هو على الآحاد دون المجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال وهذا معنى ماقال نجم الائمة ان مثل هذا فى المعنى منكر اضيف اليه كل فمعنى جاءنى الرجال كل رجل او كل رجال وانما ترك المص هذا الجواب لظنه انه غير صحيح لما قال السيد الشريف بان هذا لايجدى نفعا لان غاية الامر انه يدل على صحة الاستثناء لا على ان المستثنى منه جميع الافراد والمط هذا ولاخفاء فى ان المط صحة الاستثناء لان غرض القائل ان الاستدلال بصحته غير صحيح لا ان المستثنى فى جمع المعرف ليس من افراده كما صرح به نجم الائمة (قوله والقوم اسم لجماعة آه) قال صاحب التلويح والتحقيق انه فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ينبغى ان يكون هذا تأويل مايقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والافعل ليس من ابنية الجمع ولاخفاء ان اثبات هذا دون خرط القتاد (قوله واختلفوا آه) على خمسة مذاهب بعد الاتفاق غير ابن الحاجب على ان قصر العام بالاستثناء ونحوه يجوز الى الواحد فى الجمع ايضا نحو اكرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحد فى منتهى التخصيص مطلقا كما هو الصريح فى التلويح وغيره لما فى الجمع كما وهم المص وذهب الاكثرون كما قاله الآمدى وابن الحاجب واختاره الامام فخر الدين واتباعه واكثر اصحاب الشافعى الا انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلوله العام سواء كان جمعا كالرجال اوغيره كمن وما اين الا ان يستعمل ذلك العام فى الواحد تعظيما له كقوله تعالى فنعم القادرون كذا فى الدرة واختلفوا فى بيان مايقرب فقال ابن الحاجب اكثر من النصف ولاخفاء فى امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام وقال البيضاوى بان يكون غير محصور وذهب القفال الشاشى وفخر الاسلام ومن تبعه الى انه يجوز الى الثلثة فى الجمع والى واحد فى غيره فنقول من يكرمنى اكرمه وتريد به واحدا وذهب بعض اصحاب الشافعى انه يجوز فيه الى اثنين للاختلاف فى اقل ما يطلق عليه الجمع ورد بان الكلام فى اقل مرتبة يخصص اليها العام لا فى اقل مرتبة يطلق عليه الجمع فان الجمع ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر

واجيب بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلا بد ان يبقى مداول الصفة واقله ثلثة او اثنان فتأمل وذهب بعضهم الى انه يجوز الى الواحد مطلقا جمعا كان اوغيره لقوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود الاشجعى كذا فى الدرة واجاب ابن الحاجب بان الناس للمعهود فلا عموم ولا يخفى ان الحصة فى الجمع ليست بواحد وذهب ابن الحاجب الى انه يجوز الى الواحد بالاستثناء والبدل والى اثنين بالصفة والى الاثنين بالمنفصل فى المحصور القليل مثل قتلت كل زنديق وقد قتل اثنين وهم ثلثة والى بقاء جمع يقرب من مدلوله بالمنفصل فى غير المحصور والعدد الكثير وقال صاحب الدرة وما اختاره ابن الحاجب لم يعرف لغيره (قوله فيصير نسخا) لا يقال انما يصير نسخا لو تراخى المخصص وهو مقيد بعدم التراخى ودخل المخصوص فى الحكم ثم اخرج والمخصص يبين انه غير مراد لانا نقول التخصيص قد يطلق على ما يتناول النسخ وهو قصر العام على بعض ما يتناوله بمستقل فلا يفيد بعدمه ولهذا يقال ان النسخ تخصيص وقد يطلق على ما يقابله وهو المقيد بعدمه فالقول بان التخصيص لا يطلق الا على غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الايات بالبعض مع التراخى كذا فى التلويح وبهذا ظهر فساد ما قيل انه محمول على التشبيه او على المعنى اللغوى فاعرفه (قوله لان ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم) والمتبادر اليه من امارات الحقيقة هذا هو المشهور نوقض بالاشتراك اللفظى فالاولى ان غير ما فوق الاثنين لم يتبادر اليه وعدم تبادر الغير من اماراتها ولا خفاء ان ذلك النقض لا يندفع بضمير الفصل المفيد للحصر فاعرفه (قوله وايضا يصح نفى الجمع عن الاثنين) دون الثلثة بمعونة المقام والاول من امارات المجاز والثانى من امارات الحقيقة فيصح زيد الشجاع ليس باسد ولا يصح الحيوان المفترس ليس باسد وبهذا يتم الدليل بلا تكلف فاعرفه نعم الاولى وايضا لا يصح نفى الجمع عن الثلثة (قوله لكن لا باعتبار ان صيغة آه) روى ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس باخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان لكن لا استحيى ان اخالفهم فيما راوا وروى

لا استطيع ان اقضى امرا كان قبلى وتوارثه الناس لا يقال انه معارض بقول زيد بن ثابت لاخوان الاخوة لانا نقول اراد بالاخوان الاخوة مجازا جمعا بين الدليلين (قوله مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء) اوتشبيه الواحد بالكثير فى العظم ولم يذكره مع انهما ذكرا فى التلويح لظنه ان الثانى انما يكون اذا ذكر الجمع واريد به واحد كما فى قوله تعالى وانا له لحافظون وهنا ليس كذلك اقول ولو سلم ذلك فالمراد اطلاق الجمع على الاثنين معا او على كل منهما فاعرفه وانما كثر هذا المجاز اعنى ذكر العضو الذى لا يكون من الشخص الا واحدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى التثنية احترازا عن استثقال الجمع بين اثنين وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعى المختلفة يقال لمن مال قلبه جهتين اوتردد بينهما انه ذو قلبين قال ابن الحاجب فى المنتهى ان النزاع فى نحو نحن فعلنا ولا فى نحو صغت قلوبكما (قوله بان النزاع ليس فى ج م ع) وما يشتق منه هكذا قالوا لكن ما فى الدرة ينافيه انه لا نزاع فى ج م ع فانه يطلق على الاثنين بلا خلاف كما قاله الامدى ولا فى لفظ الجماعة ايضا بان اقله ثلثة كما جزم به الرافع فى قوله اوصى لجماعة من اقارب زيد ولعله ان الحديث لم يصح عنده فتأمل (قوله ولو سلم آه) انا لا نسلم كون النزاع والخلاف فى ج م ع ايضا ولو سلم ذلك فلما دل آه ولا شك فى كون الخلاف فى صيغ الجمع وضمائره فلم يوجد هنا مدار التسليم والصحيح ما فى التلويح ان هذا الدليل ليس بتام وعلى تقدير تمامه لا يدل على المط اذ ليس النزاع فى ج م ع (قوله او فى انعقاد صلوة الجماعة) سوى صلوة الجمعة عند ابى ح رم ومحمد وفى بعض النسخ صلوة الجمعة فيحمل على مذهب ابى يوسف فعلى هذا واو الواصلة بمعنى او الفاصلة قال العلامة النسفى وظن بعض اصحابنا ان ادنى الجمع اثنان عند ابى يوسف على قياس مسئلة الجمعة وليس كذلك فالجمع الصحيح عنده ثلثة الا انه جعل الامام من جملة الجماعة وقالا اشترط فى الجمعة الامام والجماعة فلم يكن الامام محسوبا عن الجماعة فيشترط ثلثة سواه (قوله وذلك لان الغالب هكذا آه) وقع فى التلويح وغيره وفيه تنبيه على انه عليه السلام قد يعرف اللغات قال اهل الحديث وفى قوله عليه الصلوة والسلام انما سمى الخضر خضرا لانه اذا جلس على فروة بيضاء فاهتزت تحته خضراء خرجه البخارى جواز الاشتغال بتعريف اللغات ووجوه التسميات بلا تعلق حكم فمن قال الصواب ترك قيد الغلبة

لانه عليه السلام لم يبين من اللغات الا ما تعلق الاحكام فبكل حال تعريف الاحكام فقد افترى على النبي عليه الصلوة والسلام كما لا يخفى اولى الافهام (قوله وههنا اشكال آه) قال صاحب الدرة لافرق عند الاصوليين والفقهاء بين جمع القلة والكثرة على خلاف النحويين وقال صاحب التلويح لا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف وكذا اسماء الجموع و الا فقد صرح فى كتب اللغة ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال فصار الحاصل ان المعرف باللام واسمائها لجميع الافراد قلت او كثرت وان كانت بدون اللام لما دون العشرة كالرهط او للعشرة فما دونها كجمع القلة و لا يخفى ان هذا كلام بلا سند من اهل العربية فاعرفه (قوله وهنا اشكال آخر) وهو ان المشايخ جعلوا الجمع المحلى بلام الاستغراق بمعنى الجميع واهل العربية بمعنى كل الافرادى وسيجئ تحقيقه (قوله تمسكا بوقوعه فى الكلام آه) بانه لما لم يكن فى مثل اتزوج النساء وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة وجب حمله على الجنس ولم يذكره مع انه مذكور فى التنقيح ايضا لما قاله صاحب التلويح ان انتفاء العهد الذهنى فى مثله ممنوع لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انه حاضر فى الذهن واجاب عنه السيد الشريف بانه لا فرق بين المعرف والمنكر اعنى قوله لا اتزوج وقوله لا اتزوج النساء فلا يكون حرف اللام معمولا واما كونه للاشارة الى حضور المعنى فى الذهن فمما لا يعتد فائدة معتدا بها واذا عدل عن الجمع الى الجنس كان معمولا لصرف اللفظ الى معنى آخر لا لكونه اشارة الى حضور الجنس كما توهم فاعترض (قوله للقطع بانه آه) اراد وقت القطع اذ لا قطع بعدم العهد لجواز ان يكون خيل وثياب معهودة ولا بعدم الاستغراق لجواز قصده لتعمد الكذب تدبر (قوله يحنث بالواحدة آه) وذلك ان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الجمع فى الثلثة حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة اذ الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق (قوله الا انه ينوى العموم) او العهد اذ كما يشترط فى الجنس عدم الاستغراق يشترط عدم العهد تدبر (قوله فح لا يحنث قط) قال ابن هشام قط ظرف زمان لاستغراق ما مضى يقال ما فعلت قط والعامة

يقولون افعله قط وهو لحن وقال بعضهم هذا من مسامحات المصنفين (قوله يصدق ديانة) اى استفتى المفتى يفتيه على وفق ما نوى وقضاء اى رفع الى القاضى يحكم له لكونه ناويا حقيقة كلامه (قوله لانه عدم تزوج آه) هذا شرط فى انعقاد اليمين عندهما خلافا لابى يوسف وفى بعض نسخ التلويح لان تزوج فلعله مبنى على الحلف فى تزوج النساء والا فليس له اصل (قوله ليس على الاطلاق آه) هكذا فى التوضيح الا انه يتجه انه ح لاوجه لتخصيص هذا بالمشايخ تدبر (قوله ولهذا قالوا آه) وللمعتزلة ان يقول ان هذا مبنى على ان لام الاستغراق فى الجمع يفيد شمول الافراد على سبيل الاجتماع كما ذهب اليه الاصوليون لا على انها تفيد شمولها على سبيل الانفراد كما ذهب اليه اهل العربية حيث قالوا ان لام الاستغراق مثل كل الداخلة على النكرة ومن هذا قال الشيخ الرضى والجمع المحلى بالالف واللام يستعمل بمعنى منكر مضاف اليه كل فقوله تعالى لا تدركه الابصار اى لا تدركه شئ من الابصار لا جميع الابصار كما توهمه بعضهم هذا هو المعلوم من استغراق كلامهم انتهى فالواجب عليه ان يقول لا تدركه جميع ابصار اقول ومعنى استغراق الجمع استغراقه فى جماعات جنسه ولهذا قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه الكتاب اكثر من الكتب وصاحب الكشاف الملك اعم من الملائكة وصاحب المفتاح والتلخيص واستغراق المفرد اشمل من استغراق الجمع وقال الشيخ الرضى وهو القياس فالمعنى والله اعلم لا تدركه جماعة جماعة من جماعات الابصار ولا لا تدركه شئ من الابصار ومن هذا ظهر فساد ما قيل ان احدهما ليس باشمل من الاخر (قوله والمفرد المعرف باللام آه) سواء كان حرف تعريف كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر او اسم موصول كما فى قوله تعالى والسارق والسارقة (قوله اوللمعهود الذهنى آه) كما فى اكلت الخبز فاشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر فى الذهن انه يوكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم كذا ذكره المحققون وجعله صاحب التنقيح لتعريف الماهية فكانه اراد بالمعهود الذهنى ما لم يسبق ذكره كقولك للغلام وقد دخلت البلد وتعلم انه فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين (قوله الا ان تدل القرينة) قيل فيه اشارة الى وجوب قرينة خاصة وما سبق صريح

فى كفاية تعذر الاصل ولاخفاء ان تعذره انما يكون بالقرينة فاعرفه (قوله والنكرة المنفية آه) سواء دخل النفى على الفعل الواقع على النكرة نحو مارايت رجلا اوعلى الاسم المنكر نحو لا رجل فى الدار ولهذا فسرها وانما قال بان ينسحب ليخرج مثل ان لم اضرب رجلا فكذا و يدخل مثل ان ضربت رجلا فكذا والواقع فى سياق النهى والاستفهام الانكارى واحترز بالمنفية عن المثبتة فانها مطلقة اذا كانت فى الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة و يثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت فى الاخبار كما فى التنقيح وفى المحصول ان النكرة فى الاثبات لاتفيد العموم اذا كان خبرا نحو جاءنى رجل وان كان امرا نحو اعتق رقبة افادت العموم عند الاكثر بمعنى شمول الحكم لكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره اومنفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم لابمعنى شموله باى فرد كان حتى يكون النزاع لفظيا كما وهمه صاحب التلويح فقال والحق انه لفظى لان القائلين بالعدم لايريدون شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل ان تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة بل المراد اى بقرة كانت فان سمى مثل هذا عاما فعام والافلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن اولا فله درهم عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والافلا جهة للعموم وقد عرفت مافيه وفى الدرة ان كانت للامتنان عمت عند جماعة منهم القاضى ابن الطيب كقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل و رمان والافلا (ثم اعلم انه قد يقصد بالنكرة الواحد فيرجع النفى اليها فلا يعم مثل ما فى الدار رجل بل رجلان اما اذا كانت مع من ظاهرة اومقدرة كما فى قوله ما من رجل اولا رجل فى الدار فعامة قطعا (قوله ضرورة ان انتفاء الجنس آه) موضوعة للماهية فقط كما ان قوله اوفرد مبهم بناء على من يقول انها موضوعة لها مع وحدة لابعينها ولايلزم من النكرة المثبتة من اثبات احدهما اثبات جميع الافراد ومن هنا كانت خاصة (قوله فان قيل آه) لاخفاء ان هذا السؤال مع جوابه قد ذكر فى اول التقسيم فذكرهما وان كان لايقا لكنه هنا بناء على نسيانه (قوله فان قيل قد صرحوا آه) اراد ان كون عمومها عقليا وان لم يناف عمومها وضعا نوعيا الا ان حصرهم بانها لم تستعمل الافيما وضعت له بالوضع الشخصى ينافيه فيكون عمومها عقليا لاوضعيا والجواب ان الحصر فى نفس

النكرة لامطلقا والعموم انما استفيد من وقوعها فى سياق النفى لامن نفسها هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله لان الوضع النوعى قسمان آه) اعترض بان هنا قسم آخر وهو وضع الكناية واجيب بانها داخلة فى الاول على من يقول انها مستعملة فى الموضوع له لكن لا لانه مناط النفى والاثبات بل ينتقل منه الى المكنى عنه اقول لو صح هذا لم يصح تقسيمهم اللفظ المستعمل الى حقيقة ومجاز وكناية بل الصواب انها داخلة فى الثانى بادنى تغيير بان يقول عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى اوغير المانعة عنها كما لايخفى على من له معرفة فى البيان (قوله ومثله مجاز آه) قال ابن الحاجب اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولامجاز تأمل (قوله ومن حيث قصد به العموم آه) فى الشجعان فان قلت فعلى هذا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت المجاز بالنسبة الى الوضع الشخصى والحقيقة بالنسبة الى الوضع النوعى (قوله حقيقة اوحكما آه) اراد ان الشرط المثبت داخل فى النكرة المنفية فلاحاجة الى ذكره وحده كما فى التنقيح ولعل ذكره اهتماما لشانه فاعرفه (قوله ان قصد المنع آه) والافلا كما فى نحو ان قتلت كافرا فعبدى حر اذ مراد القائل قتل الكافر وتحرير العبد شكرا له وانما لم يجعلوا الشرط المثبت من الفاظ الخصوص والمنفى من الفاظ العموم ترجيحا للمعنى (قوله اعلم انى لم اعد آه) وفيه تعريض على بعض المحققين منهم صاحب المنار والتنقيح لانهم عدوها من الفاظ العموم مع اشتراطهم فيها الاستغراق ولاشك لوحلف لايكلم الارجلا كوفيا ولايتزوج امرأة كوفية سواء كانوا مجتمعين اومنفردين فله ان يتكلم برجل كوفى ورجلين كوفيين فصاعدا اوان يزوج بامرأة كوفية وامرأتين كوفيتين فتحقق الاستغراق فى تلك النكرة فاعرفه ثم اعلم ان كثيرا من الاصوليين جعل الصفات من المخصصات وقال بعضهم ان هذا العموم مختص بالاستثناء من النفى وبكلمة اى وقال بعضهم انه مختص بموضع الاباحة كالاستثناء من النفى مثلا والتحريض كاى واما موضع الجزاء كقوله تعالى وتحرير رقبة مؤمنة والخبر كقولك جاءنى رجل كوفى فلا واختاره الامام القاآنى (قوله والاعادة آه) لما انجر الكلام الى ذكر النكرة بافادتها العموم والخصوص اردفه بما اشتهر من ان الاعادة آه والكلام فيما اذا اعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التعريف والتنكير اوبدونها وح طريق التعريف هو اللام اوالاضافة ليصح اعادة المعرفة

نكرة و بالعكس و بالجملة ان تعريف الثانى يقتضى الاتحاد وتنكره التغاير وقدجاء مرفوعا وموقوفا فى قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر بين يسرين قال فخر الاسلام و فى جعل الآية من هذا القبيل نظر عندى ووجهوه بان الجملة الثانية لتأكيد الاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب فلايدل على تعدد اليسر ولهذا قال صاحب التنقيح والاصح انه تأكيد ثم وجه القاآنى الحديث بان اليسرين قصدا من تفخيم يسر لامن اعادته نكرة (قوله والاعادة بالنكرة يقتضى التغاير آه) وذكر فى الكشف ان اعيدت النكرة فالثانى مغاير للاول والافعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل قدم اواخر وفيه نظر (قوله والاصل فى الاولين آه) اى القاعدة ومبنى القواعد على انتفاع الموانع والقرائن و يجوزان يراد به الراجح وعلى التقديرين يكون الاستثناء منقطعا (قوله لذاته) فاذاقيل من فى الدار استقام الجواب بمن ولايستقيم بما لايعلم كالشاة والثوب والاولى من يعلم لان من يطلق على الله تعالى وعامة لهم قطعا قال النسفى ان من ومايحتمل العموم والخصوص والاصل فيهما العموم لكثرة الاستعمال فيه قال النبى عليه السلام من دخل دارابى سفيان فهو امن واذاقيل من فى الدار استقام الجواب بالواحد فيقول زيد و بالجماعة فيقول فلان وفلان وفلان فدل انه يحتمل العموم والخصوص فتأمل (قوله فلانهما فى المعنى نكرة) وهى ليست بعامة وكذا معناها قال صاحب التلويح وقديكونان للعموم والخصوص وقال صاحب التمهيد نقلا عن المحصول وغيره ان من الموصولية والموصوفية لاتعمان ونقل القرافى عن التلخيص ان الموصولية تعم وليس كذلك اذاصرح بخلافه فتأمل كما فى قوله تعالى ومنهم من يستمعون الآية ٩ ولما استدل به على احتمالهما رده بقوله الاان الضمير وفيه نظر اما اولا فلان المراد من حديث ابى سفيان كفار اهل مكة يوم الفتح وقالوا بعمومه واما ثانيا فلان ارادة البعض انما جاءت من القرينة فاعرف (فائدة) فان من على اربعة اوجه وقولهم من يكرمنى اكرمه يحتملها فان قدرت شرطية جزمت الفعلين او موصولة او موصوفة رفعتهما او استفهامية رفعت الاول وجزمت الثانى لانه جواب بغير الفاء ومن فيهن مبتدأ وخبر الاستفهامية الجملة الاولى والموصولة والموصوفة الجملة الثانية والشرطية الاولى والثانية

٩ قال النسفى فى كشف الاسرار والاستدلال على ان يحتمل العموم والخصوص بقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك مشكل الجواز ان يرجع احد الضميرين الى اللفظ والاخر الى المعنى
منه

على خلاف فى ذلك المعنى (قوله لكون من الشرطية آه) ولعله لم يتعرض الاستفهامية لقلة فروعها قال فى التمهيد اذاقال من يدخل الدار من عبدى فهو حر فينظر ان اتى الفعل مجزوما اومكسورا على التقاء الساكنين عم العتق جميع الداخلين وان اتى مرفوعا اعتق الاول فقط هذا هو القياس فيمن يعرف النحو وان لم يعرف سئل عن مراده وان لم تقدر حملنا على الموصول (قوله مادام امكن آه) ولقد احسن فى هذا الدمج حيث بين كون ما مصدرية للتوقيت بما دام كما لايخفى على من له طبع سليم (قوله ولاينافى هذا قول ائمة العرب آه) قال ابن هشام ان من تأتى على خمسة عشر وجها احدها ابتداء الغاية وهو الغالب حتى اذا ادعى جماعة ان سائر معانيها راجعة اليه (قوله ففى صورة آه) اراد ان من حقيقة فى التبعيض فقط فيحمل عليه حيث يكون مجرورها ذا ابعاض مالم يوجد قرينة تؤكد العموم وترجح كونه للبيان ففى الاولى ان قرينة اضافة المشية الى ماهو من الفاظ العموم ترجح العموم مطلقا وكونه للبيان دون التبعيض بخلاف الثانية فان فيها لم توجد تلك القرينة فيعمل بالعام والخاص (قوله فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم الله آه) وجه كون قرينة ان الانسب عموم الاستغفار لهم جميعا واما وجه كون الثانى قرينة للثانى ان معنى الاية ذلك التفويض الى مشيتك اقرب الى قرة عيونهن وقلة حزنهن ورضائهن جميعا (قوله ويخص اذا لحقه اولا) قال صاحب التلويح ان علماء الحنفية جعلوا من دخل هذا الحصن اولا فله كذا عاما فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم وقد عرفت الجواب واجاب الفاضل الشريف بان من دخل مستغرق لكل فرد ولو على سبيل البدل بخلاف النكرة فانها متعرضة بواحد يمكن تحققه فى ضمن اى معين كان ولا عموم فيه اصلا (قوله لصفات من يعقل) تقول مازيد وجوابه عالم وعاقل قال نجم الائمة وما فى الغالب لما لايعلم وقد جاء فى العالم وفيما نقله صاحب التلويح بحث انه ان ارادوا به انه يستعمل فى العقلاء وغيرهم ولو مجازا فى احدهما فلا كلام فيه وان ارادوا فيهما حقيقة فم كيف انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله الزبعرى عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه الصلوة والسلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل (قوله بصفة الانفراد) متعلق بما ذكر فى نظم

الآية وهى قوله تعالى فاقرؤا فيصير المعنى بصفة الانفراد ماتيسر ولايصح تعلقه بما تيسر والا لم يتم الجواب لان جميع القرآن يصدق عليه انه جميع ما تيسر بصفة الانفراد فلا يندفع المحذور كما لايخفى و قد يجاب عنه بان ماتيسر عن الجمع المتيسر لاعن جميع ماتيسر (قوله و يتناولان المذكر والمؤنث) قال نجم الائمة ومن وما فى اللفظ مفردان مذكران صالحان للمثنى والمجموع والمؤنث فان عبر بهما احد هذه الاشياء فمراعاة اللفظ فيمايعبر به عنهما من الضمير والاشارة ونحوهما اكثر واغلب لان اللفظ اقرب الى تلك العبارة المحمولة الى المعنى اذ هو وصلة الى المعنى وكذا فى غير من وما تقول ذلك الشخص لقيته وان كان مؤنثا كقوله تعالى خلقكم من نفس واحدة والمراد آدم عليه الصلوة والسلام وتقول ثلث انفس من الرجال وثلث من النساء فهذا اولى من العكس وان تقدم المحمول على من وما وشبههما من المحتملات وما يعضد من المعنى اختير مراعاة المعنى فقولك منهن من احبها اولى من قولك احب لتقدم منهن وان تأخر نحو من هى محسنة امك يجب مراعاة المعنى ولا يجوز محسن لانه خبر لهى المحمول على من (قوله اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه) قال نجم الائمة و يقع من على مالايعلم تغليبا كقوله تعالى فمنهم من وذلك لانه تعالى قال فمنهم فالضمير عائد الى كل دابة فغلب العلماء فى الضمير ثم بنى هذا على التغليب فقال من يمشى (قوله والذى يعمهما) حتى اذا قال ان كان الذى فى بطنك غلاما فانت حر كقوله ان كان مافى بطنك غلاما فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما فى بطنها غلاما ولم يوجد قال ابن الكمال هذا اذا انكر التعليق على وجود الغلام فى بطنها واما اذا عرفت به فتعتق واذا تعذر البيان من جهته كما اذا مات قبل الولادة لاتعتق (قوله اى للدلالة على شمول الحكم) اشارة الى ان فى العبارة مسامحة ومعنى الشمول ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره حتى اذا قال كل امرأة لى تدخل الدار فهى طالق وله اربع نسوة فدخلت طلقت واحدة ولاينتظر لوقوع الطلاق عليها دخول الباقيات فمعنى العموم ان يتعلق طلاق كل واحدة بدخول الباقيات كذا فى الاسرار (قوله ولشمول الاجزاء) قال القاآنى وهذا معنى كل المجموعى حتى فرقوا بين قولهم كل رمان مأكول وكل الرمان مأكول يصدق الاول وكذب الثانى

اذا القشر غير مأكول ولهذا قال محمد فى الجامع لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليق يقع واحدة نوقض بحديث ذى اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان و بقول الشاعر ❊ قد اصبحت ام الخيار تدعى ❊ على ذنبا كله لم اصنع ❊ ولعل مرادهم بالمعرفة المعرفة باللام او بالعلمية واجيب بان مرادهم ان الرمان على المعرفة يوجب العموم الافرادى فى اجزائها بتقدير جزء منكر فالمعنى كل جزء من اجزاء الرمان مأكول تأمل (قوله وهى تلى الاسماء) لفظا اوتقديرا لانها من الاسماء اللازمة الاضافة ولاخفاء ان هذا من قوله حيث آه (قوله و يخص كلمة كل آه) هكذا قال شمس الائمة وفخر الاسلام وقال صاحب التنقيح انها محكمة فى العموم لما سبق من قبيل الجمع المعرف (قوله ومعنى الاول السابق الغير المسبوق) و فى الصحاح اذا جعلت اولا صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول عاما اولا ومعناه فى الاول اول من هذا العام و فى الثانى قبل هذا العام واولا هنا ظرف بمعنى وليس من اوصاف الداخلين فكان المراد بقولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل اولا مثل لذلك (قوله واما استحقاق كل آه) اشارة الى الجواب عن تمسك من جعل كلمة كل اذا لحقه اولا عاما ولا خفاء انه لم يأت بشئ يقتضى خصوصه و يرد مثل هذا على من جعلها بصورة الدخول معاقبا فاعرفه (قوله فصار كل اول بالقياس الى المتخلف) او الى التسعة او الى المتخلف مطلقا وانما قيد بالذى يقدر دخوله لان الداخل اولا يجب ان يعتبر اضافته الى الداخل ثانيا لا الى ما ليس بداخل اصلا (قوله ولما ورد) هنا اشكال اجيب عنه بانهم ان دخلوا معا يحمل الكلام على الحقيقة وان دخلوا فرادى اودخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والتوضيح بان امتناع الجمع بينهما انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل على حقيقة الجمع واخرى على مجازه ثم اجابه صاحب التوضيح وتبعه المص (قوله بل هو مستعار آه) اراد ان جميعا للكل الافرادى لا بمعنى كل من دخل اولا اى سابقا فى الدخول حتى يستحق السابق فى الدخول واحدا كان اوجماعة كما حققه صاحب التوضيح فلا يكون المستعار كلاما كما توهم واما قوله فصار الكلام مجازا عن السابق فى الدخول فتسامح فى العبارة نعم الاظهر ان يقول كل

مستعار بمعنى كل من دخل آه فاعرفه (قوله عملا بعموم المجاز) للشامل
للمعنى الحقيقى والمجازى فلا يلزم الجمع بينهما اعترض عليه صاحب التلويح
بانه لاحاجة فى دفعه الى حمل كلامهم على عموم المجاز لامكان الحمل
على المعنى الحقيقى ويفهم المعنى المجاز من دلالة النص ورد بانه لابد فيها
ان لايبطل مفهوم المنطق بان يكون بينهما منافاة وقد تحققت بين
الاجتماع والانفراد لابين التأديب والضرب ومن لم يفهم هذا فقال ما قال
بان المفهوم لابد وان يكون مساويا للمنطق اواقوى منه ودخول الجماعة
ادخل من دخول الواحد وبان دلالة النص لم تعتبر فى كلام الناس فانه
لوقيل اعط هذا الدرهم زيدا لفقره وصلاحه لم يكن لك ان تعطيه لكونه
اعسر منه واصلح الان يقال كلام الخليفة ككلام الشارع فتأمل ﴿ مبحث
اللفظ الوارد بعد السبب (قوله اللفظ سواء كان عاما اولا) واذلك
لم يقل العام كما فى المنتخب والمنار حتى تكلف بعضهم فى شرحهما فى عموم
مثل نعم وسجد ورجم ومعنى الورود بعد سؤال وحادث صدوره عند امر
دعاه الى ذكره وينحصر الاقسام فى الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون
اللفظ قطعا لايحتمل الجواب والاخصر والاولى الوارد بعد السبب لانه
يطلق على السؤال والحادث ويعم السبب الوجوب والصدور وجه
الحصر ان ذلك اللفظ اما ان يستقل وهو الاول اولا وهو اما ان ينقل
مع سببه وهو الثانى اولا وهو اما ان يكون جوابا ظاهرا لا ابتداء وبالعكس
والاول هو الثالث والثانى هو الرابع (قوله ان لم يكن مستقلا) فجواب
لا ابتداء بلا خلاف وقال عضد الملة ولانزاع فى كون هذا القسم تابعا
للسؤال فى العموم والخصوص حتى لو قيل هل يجوز الوضوء بماء البحر
فقال نعم كان عاما ولوقيل هل يجوز الوضوء لى بماء البحر فقال نعم كان
خاصا به الا ان صريح كلام الآمدى ان الاتفاق انما هو فى العموم
واما فى الخصوص فخالف الشافعى من حيث ذهب الى دلالة الجواب على
جواز التوضى بماء البحر لكل احد (قوله هو العرف) لا اللغة حتى الزمه
القاضى المال فى بلى فى جواب كان لى عليك كذا وفى نعم فى جواب اليس لى
عليك كذا تغليباله على اللغة كذا فى التحقيق (قوله اوكان مستقلا لكن
كان جوابا قطعا) لا ابتداء بلا خلاف كقول الراوى سهى النبى فسجد فان
سجد وان كان كلاما مفيدا الا انه انما يكون للسهو لانه سبب اوجوبه

وعلة له وحكم العلة مخصوص بها ولذلك ادخل الراوى الفاء عليه ولو
لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة فكان معناه سجد للسهو
وهذا قوله زنا ماعز فرجم ومنه قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا والسارق
والسارقة فاقطعوا (قوله اوكان جوابا ظاهرا) لا ابتداء بلا خلاف لكنه
يحتمله حتى اذا نواه يصدق ديانة وقضاء الا عند زفر فانه جعله ابتداء
وعممه عملا بعموم اللفظ لما مر ان الشرط المثبت عام معناه ان قصد المنع
فالمعنى لا اتغذى ولا اغتسل قلنا ان الفعل للنفى ليس بعام ولئن سلم خصصته
دلالة الحال (قوله وان كان الظ الابتداء فابتداء) عندنا عملا بالزيادة
على الافادة ومعنى الزيادة ان ذلك اللفظ لم يكن على وفق السؤال اوالحادثة
بل انما اتى عاما سواء زيد عليه لفظ كاليوم اولا كالاحاديث المذكورة
لاجواب كما ذهب اليه مالك والمزنى والقفال وابو بكر الدقاق وابو ثور ونقل
من الشافعى على مافى التحقيق وغيره حتى ان الحكم يثبت فى غيرهما بنص
آخر وبدلالة اوقياس اعتبارا للحال والفاء للغسال وفى التمهيد واما مانقل
ذلك عن الشافعى فوهم نبه عليه الامام فخر الدين فى مناقب الشافعى
اقول ولعل ذلك محمول على الروايتين منه فاعرفه (قوله عن بئر بضاعة)
قال النووى بضم الباء وكسرها الا ان الضم افصح قيل هو اسم بئر وقيل
اسم لصاحبها وقال ابن سيرين حكى بعضهم بالصاد المهملة (قوله دون
العمل) اى ادنى مرتبة من العمل بالمقال واما قولهم لسان الحال انطق
من لسان المقال فالمراد حال الظاهرة (قوله وهذا معنى) والاولى وهذا
بناء على الخلاف فى ان العبرة بعموم اللفظ لالخصوص السبب (قوله فان
التمسك) والاولى تركه الى قوله لالخصوص السبب وان يحال الى ما سيجئ
فى قوله ومن الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه فاعرفه ﴿ مبحث ﴾
حكاية الفعل (قوله حكاية الفعل المثبت) قال المحقق التفتازانى والمراد
بالفعل ما اصطلح عليه النحاة وزعم شراح مختصر المنتهى المراد به المقابل
للقول وفسروا المثبت بالواقع ولم يجعلوا مقابل المنفى فاذا حكى الصحابى
فعلا من افعال النبى عليه الصلوة والسلام فان كان منفيا يعم بلا خلاف
لان ذكر الفعل ذكر المصدر وهو نكرة فى موضع النفى قال ابن الحاجب
مثل لا اكلت وان اكلت عام وقال ابو حنيفة ليس بعام فلا يصح قوله
لا خلاف الا ان يراد الفعل المنفى مع المصدر وان كان مثبتا يعم الاقسام

عند الاكثرين متمسكين بانه قدعم فى سهى وفسجد وفعلت انا ورسول الله
فاغتسلنا واما انا فافيض الماء وغيره مما حكى من فعله عم فى جميع الخلق شاع
ولم ينكره واحد فيدل على ان فعله يقتضى العموم والصحيح انه لايعم الازمان
فى شئ من الصور المذكورة والاقسام كما اذا قال الراوى صلى فى الكعبة لم يعم
الفرائض والنوافل وانما يتعين بدليل وجهات وضع اللفظ كما اذا قال صلى بعد
غيبوبة الشفق فانه لايعم الصلوة بعد الشفقين الاحمر والابيض الا عند
من يقول بعموم المشترك فان الشفق يطلق بالاشتراك وجهات وقوع
الفعل كما اذا قال كان يجمع بين الصلوتين فى السفر الظهر والعصر والمغرب
والعشاء فلا يعم جميعها بالتقديم فى وقت الاولى وبالتأخير فى الوقت الثانية
وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار كما اذا قيل كان
حاتم يكرم الضيف وهو ليس مما ذكرناه فى شئ لانه لم يفهم من الفعل وهو
يجمع بل من قول الراوى وهو كان حتى لو قال جمع زال التوهم والتحقيق
ان المفيد للاستمرار هو اللفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى
وكذا ان العموم مستفاد من كلام الراوى فى قوله فسجد فانه لما ادخل الفاء
استفيد منه لانه يقتضى السببية فان قيل جعل ابن الحاجب جهات الوضع
وجهات الوقوع قسما من الاقسام وقد جعلهما المص قسيما له قلت
ان التقسيم كما يكون بالذات يكون اعم منه وبالاعتبار والمص نظر الى
الاول يجعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة
وبعد البياض وكالجمع فى وقت الاولى وفى الثانية وابن الحاجب نظر الى
الثانى (قوله فقال الشافعى لايعم آه) وهذا مخالف لما فى الهداية ان الشافعى
لم يجوز الصلوة اصلا فى الكعبة وقال صاحب النهاية جوزها فرضا
ونفلا فيها وما فى الهداية وقع سهوا انتهى فتأمل ووجه الاحتياط ان الصلوة
فى الكعبة جائزة من حيث انه استقبل بعضا وفاسدة من حيث انه استدبر
آخر او الاحتياط فى اصل العبادة الترجيح لجانب الفساد وهكذا القياس
فى النفل الا انه ترك لورود الاثر فيه ومبناه على السعة ولنا ان النبى عليه السلام
صلى فى جوف الكعبة الفرض رواه بلال ولئن كان نفلا فالفرض فى معناه
فيما هو من شرائط الجواز دون الاركان ولانها صلوة استجمعت شرايطها
او وجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط كما لو صلى خارجها
والاستدبار انما يوجب الفساد اذا لم يستقبل بعضها لانتفاء المأمور به وهو

استقبال شطر منها واما اذا استقبل ثم فانه اتى بما امر به ﴿ مبحث ﴾ حكاية
الحال (قوله حكاية الفعل بلفظ آه) قال بعض الفضلاء عنونت هذه المسئلة
بحكاية الحال لا حكاية الفعل والمراد بالفعل مايعم فعل اللسان وغيره وذلك
انه اذا حكى الصحابة فعلا من افعال النبى بذلك اللفظ فذهب الاكثر
الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم ظاهرا انما هو
بالحكاية لا المحكى هو تحتمل ان تكون خاصا ونقله عاما كذبا اوخطاء وذهب
بعضهم الى عمومه واختاره ابن الحاجب فاذا قال نهى عن بيع الغرر وقضى
بالشفعة للجار يعم بكل غرر وجار لان الالف واللام للاستغراق لعدم
المعهود واحتمال كونه خاصا ونقل العموم كذبا ينفيه كونه عدلا وخطاء
فى الاجتهاد او فى معرفة مدلولات الالفاظ ينفيه كونه اهل اللسان على ان
الاحتمال الغير الناشى عن دليل لاينا فيه ظاهر العموم لان الاحتمال
من ضرورة كل الظاهر والا لكان نصا بل مفسرا لاظاهرا فلو كان الاحتمال
قادحا فى الظواهر وموجبا تركها للزم ترك كل ظاهر فان قيل لاخفاء
فى ان حكمه عليه السلام انما وقع فى صورة مخصوصة فكيف يصح الحمل
على العموم قلنا يحتمل ان يكون الصادر عنه عليه السلام لاتبيعوا بالغرر
والشفعة للجار بقى هنا بحث وهو ان عدم المعهود هنا فى حيز المنع (قوله
اعلم ان بين هذه المسئلة آه) والغرض منه التعريض على صاحب التنقيح
حيث جمع بينهما بمسئلة حكاية الفعل ومن ثمه اعترض عليه بان مثل
الحكاية الفعل بلفظ ظاهر العموم بمثل صلى فى الكعبة ولاخفاء انه ليس منه
اقول اراد بحكاية الفعل المثبت لا الاعم بقرينة ذلك المثال فاعرفه ولاتغفل
﴿ قوله الجمع المذكر بعلامة الذكور ﴾ قوله جمع المذكر تحرير محل النزاع
لانزاع فى ان يجمع الموضوع بحسب المادة للذكر خاصة كالرجال
لايتناول النساء وان الجمع الموضوع بحسبها للاناث كالنساء لايتناول الرجال
وان الجمع الذى لما يغلب منه المذكر على المؤنث وهو الموضوع بحسب المادة
والهيئة بما هو اعم كالناس يتناولهما وانما النزاع فى الجمع الذى ظهرت
فيه علامة التذكير وهو الموضوع بهيئته للذكور ويغلب فيه المذكر
فان العرب اذا اراد الجمع بين المذكر والمؤنث يطلقونه ويريدون الطائفتين
ولايفرز المؤنث بالمذكر كما هو عادتهم فى تغليب المتكلم على الحاضر والحاضر
على الغائب والعقلاء على غيرهم وذلك مثل المسلمين وفعلوا وافعلوا فهذه

الصيغ اذا اطلقت هل ظاهرة فى دخول النساء فيها كما يدخل عند التغليب اولا فقال اكثرهم لا تدخل فيه النساء ظاهرا خلافا للحنابلة الا عند الاختلاط بالاناث خلافا لبعض الحنفية والشافعية الا اذا دل دليل وعند انفرادها لا تدخل فيه حتى اذا قال امنوا على بنى وله بنون و بنات يتناول الامان لهم وان كانت له البنات فقط لا يتناول لهن كما قاله علامة النسفى واستدل الاكثرون بقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولو كانت داخلة فيه لما حسن هذا وبما روى عن ام سلمة انها قالت يارسول الله ان النساء قلن مانرى الله الا الرجال فانزل الله تعالى ان المسلمين والمسلمات ولو كن داخلات لم يصح تقريره عليه السلام وفيه ان انزاله لتطييب قلوبهن وباجماع العرب على انه جمع مذكر واستدل الحنابلة بان المعروف من اهل اللسان تغليب الذكور والجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع و نحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع وبانه لو لم يدخل بهن لما شاركهن المذكورين فى الاحكام والجواب انه بدليل من خارج ولذلك لم يدخلن فى الجهاد والجمعة وغيرهما وبما قالوا لو اوصى بنساء ورجال بشئ ثم قال اوصيت لهم هكذا تدخل النساء بغير قرينة وهو معنى الحقيقة الجواب انه بقرينة ايصاء الاول كذا قاله ابن الحاجب واستدل البعض بان كل علامة مختص بفريق وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على الحقيقة فلو تناول الاناث عند الاختلاط للزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب ان تغليب علامة الذكور عنده من عادة اهل اللسان وما فيه عرف ظاهر بمنزلة الحقيقة فلا يلزم الجمع كذا فى افاضة الانوار (قوله بطريق الحقيقة) اى يتناولهما بهذا لا بطريق المجاز لكنه لا لغة بل عرفا فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدل على ذلك بغلبة الاستعمال فانه من امارات الحقيقة وقوله كما دخل الظاهر تمثيل وقد جعلوا هذين الايتين من باب التغليب بطريق المجاز (قوله وان اريد عرفا عند الاختلاط) اى وان اريد الاستعمال عنده فى الرجال خاصة ثم بل يستعمل فى الرجال والنساء حقيقة عرفية بغلبة الاستعمال (قوله واما ثانيا وقد عرفت ان هذا دليل الحنابلة) وان قوله يدخلن بدليل خارجى جواب عنه فلا يصح الاستدلال به ولا الجواب بقوله قلنا فاعرفه ﴿مبحث المشترك﴾ (قوله فحذف فيه لكثرة الاستعمال) قال نجم الائمة حذف حرف الجر فصار الضمير مرفوعا

واستتر لان الجار والمجرور كان مفعول ما لم يسم فاعله وما نقل عن المص من قوله وفيه ان حذف القائم مقام الفاعل لا يجوز بحال كالفاعل فكاسد بناء على فاسد فاعرفه (قوله بنفسه) اى لا بقرينة فخرج به المجاز وللوضع معنى آخر شامل له وللحقيقة وهو ما عين للدلالة على معنى ولو بقرينة والاول هو المتبادر منه عند الاطلاق (قوله بلا نقل) ولم يذكره فخر الاسلام و من تبعه ورد عليه بان التعريف شامل للاسماء التى وضعت للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة اولا لمناسبة بل جميع الالفاظ المنقولة الى الالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى آخر لمعنى آخر وليست من المشتركة على ما صرح به البعض لا يكون حجة على الاطلاق فاعرفه (قوله وحكمه التوقف فيه) لا فى الاعتقاد ان المراد به حق فان التوقف فيه كفر كما فى التبيين بل فى اعتقاد حكم معين فيه الى ان يقوم الترجيح اذ الاشتراك ينبئ عن المساواة لكون اللفظ موضوعا لكل واحد من معانيه ولا عموم له فيكون الثابت واحد منهما وهو غير معين فيحتاج الى مرجح لاستحالة الترجيح بدونه فيجب التوقف لكن بشرط التأمل حتى لا يقعد عن الطلب بان يرجى بيان من المجمل كما فى المجمل اولا كما فى المتشابه لانه امكن ادراك احد معانيه بالتأمل فى نفس الصيغة اوغيرها من الادلة فيجب عليه التأمل حتى يظهر المراد فان ظهوره مرجو بالتأمل (قوله ولا عموم له) عندنا و بعض المحققين من الشافعية وجميع اهل اللغة خلافا للشافعى و جماعة من المعتزلة وابى بكر الباقلانى كما فى كشف الاسرار ولا بد هنا من تحرير محل ان للمشترك احوالا الاول اطلاقه على كل من المعنيين فصاعدا على سبيل البدل ولا نزاع فى صحته وفى كونه حقيقة الثانى اطلاقه على احد منهما لا على التعيين وليس فى كلام القوم ما يشعر باثبات ذلك اونفيه الا ما يشير اليه كلام المفتاح من ان ذلك حقيقة المشترك عند التجرد عن القرائن الثالث اطلاقه على مجموع المعنيين اذا امكن اجتماعهما ولا نزاع فى امتناع ذلك حقيقة وفى جوازه مجازا ان وجد علاقة مصححة واطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة و الشخص بخلاف اطلاق الواحد على اثنين واطلاقه على مجموع الارض والسماء الرابع اطلاقه على كل واحد بان يراد فى اطلاقه واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم وهذا هو المتنازع فيه (قوله فقيل يجوز

وقيل لايجوز) وفى الاحكام للآمدى عن ابى الحسن البصرى انه يجوز فى النفى دون الاثبات لان السلب يفيد العموم بخلاف الاثبات وتوقف الآمدى فلم يختر شيأ كما فى التمهيد (قوله ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا) سواء تجرد عن القرائن اولا بقرينة قول الشافعى ولم يذكر لفظ مطلقا صاحب التلويح وذكره ابن الحاجب بدل قوله فقيل حقيقة مطلقا وعن القاضى والمعتزلة يصح حقيقة ان صح الجمع فاعرفه وقيل مجاز واختاره ابن الحاجب واستدل عليه بانه سبق احدهما فاذا اطلق عليهما كان مجازا (قوله وعن الشافعى انه ظاهر آه) قال صاحب التمهيد هل يجب حمل اللفظ الصالح للمعنيين عليهما معا اذا لم يعم قرينة على شئ فيه مذهبان مذهب الشافعى انه يجب احتياط فى تحصيل مراد المتكلم لانا ان لم نحمله على واحد منهما لزم التعطيل اوحملناه لزم الترجيح بلا مرجح وفى البرهان لامام الحرمين ان الشافعى يوجب حمل اللفظ على حقيقته ومجازه ايضا ولقد اشتد نكير القاضى على القائل به انتهى (قوله وقيل يصح) قال ابو الحسين والغزالى يصح ان يراد ولامانع من القصد لكنه ليس من اللغة فان اللغة منعت عنه ولولا منعها عنه لم يمنع غيره من عقل (قوله اختلفوا فى الجمع) وكذا فى التثنية كما فى التمهيد (قوله يجوز فيه) وفى التثنية لتعددهما (قوله اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال يقتضى آه) وذلك لان الوضع عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى ولا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لايمكن الاعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الاخر ضرورة ان اعتبار وضعه بهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة فلو اعتبر الوصفان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الاخر والاجتماع مقصود بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهذا باطل بالضرورة واعترض بان هذا مغالطة منشاؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ قصر المخصص على المخصص به وبين المخصص منفردا بين الاشياء بالحصول للمخصص به والثانى هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى اقول ولو اريد المعنى الثانى لانتقض تعريف الوضع به بالالفاظ المترادفة واما لو اريد الاول فلا ينتقض بالالفاظ المشتركة وان توهم كما لايخفى على من عرف سبب وقوع الاشتراك

فاعرفه (قوله واما مجازا فلانه آه) قال صاحب التوضيح فلانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وذلك انه لو اريد به المجموع وهو غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد ايضا وهو نفس الموضوع له ثم اعترض عليه صاحب التلويح بانه ان كان ههنا مجموع يراد باللفظ ويغاير كل من المعنيين كان كل واحد منهما داخلا فى المراد لانفس المراد ومثل هذا ليس جمعا بينهما وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازى المراد فلم يلزم الجمع ثم قال فلان استعماله اه واختاره المص اقول ان انتفاء كل المجموعى لايستلزم عدم تحقق المعنى المجازى اذ يجوز ان يكون للكل الافرادى معنى مجازيا والمعنيان بشرط الانفراد معنى حقيقيا وهما متغايران اذ الاول يقتضى التعدد دون الثانى كما لايخفى على من له ادنى تدرب (قوله وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز) اعترض بان الجمع بينهما جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم اقول ان هذا انما يصح اذا كان الدليل الزاميا واما اذا كان تحقيقيا فلا فاعرفه ﴿ مبحث الجمع المنكر ﴾ (قوله الجمع المنكر) اختلفوا فيه فذهب الاكثر الى انه عام وهو اما بناء على ان المعتبر فى العام انتظام الجمع من المسميات سواء وجد فيه الاستغراق اولا واليه ذهب فخر الاسلام وبعض المشايخ واما بناء على المعتبر فيه الاستغراق الا انه يقول باستغراق الجمع المنكر واليه ذهب الجبائى وتمسكوا بانه ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى الجواب النقض بنحو رجل فانه يصح لكل واحد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع ولا يقال ان ذلك حمل له على جميع حقايقه فكذا هنا وقد يفرق ان جميع الافراد احدى حقايقه وهو يساوى سائر الحقايق لانها مندرجة تحتها فكان الحمل عليها اولى فانه لما كان مترددا بين حقايقه كفانا فى الترجيح هذا القدر واما رجل فليس له حقيقة يتناول الباقى بل الجواب منع كونه حقيقة فى كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك ههنا فلا دلالة لها على خصوص اصلا وبانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا مخصص الجواب اولا النقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا ببعض بل شايعا يصلح للجميع وثانيا بانه موضوع للجمع المشترك بين العموم والخصوص ولا يلزم من عدم اعتبار قيد هو العموم

اعتبار عدمه حتى يلزم اعتبار قيد الاخر وهو الخصوص فلا يلزم من عدم
كونه للعموم عدم كونه مختصا بالبعض وذهب المحققون الى انه واسطة
بين الخاص والعام بناء على ان المعتبر فى العام هو الاستغراق والجمع المنكر
ليس بمستغرق واختاره ابن الحاجب وتبعه المص وتمسكوا بانه لاشك
فى ان رجالا بين الجموع فى صلوحه لكل بدلا كرجل بين الوحدات
فى صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناول من الوحدات
وجب ان لايكون رجالا للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد وبانه لوقال له
عندى عبيد صح تفسيره باقل الجمع وهو الثلثة اتفاقا ولو كان ظاهرا
فى العموم لما صح وربما يمنع الملازمة ويستند بقيام القرينة ﴿ مبحث
الظاهر ﴾ وهولغة الوضوح ومنه الظهر (قوله لم يقل ظهر) كما قاله
فخر الاسلام وغيره لئلا يتوهم اولا تعريف الشئ بنفسه وهذا القدر كاف
فى العدول ولم يقل اسم ككلام ايضا لئلا يتوهم اختصاصه بالاسم دون
اخويه وبالكلام دون الكلمة كما صرح به بعض شراح المنار وان كان
المراد بهما المعنى اللغوى فاعرفه (قوله لان الوضوح فوق الظهور)
هكذا فى التلويح اراد به قوة فلا يصح تعريفه به واما اشتراطهم يكون
التعريف اجلى من المعرف فمن جهة الكيفية والدلالة وفيه نظر اما اولا فلان
الظهور هو الوضوح على ما صرح به ابن الحاجب وغيره واما ثانيا
فللتدافع بينه وبين ما سبق من قوله التقسيم الثانى دلالته عليه وضوحا وخفاء
فاعرفه (قوله اى بمجرد سماعها) اى اسماع اهل اللسان صيغته بلا قرينة
وتأمل كما قال الله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان اهل اللسان يفهم منه
الاحلال والتحريم بلا تأمل قال صاحب التحقيق وغيره واحترز بسماع صيغته
عن الخفى والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيهما توقف امر آخر
بعد السماع وفيه ان المراد فيها ليس بظاهر فاعرفه (قوله سواء كان
مسوقا له اولا) الظ انه اختار مذهب المتقدمين وهو ان ليس بين هذه
الاقسام مباينة بل عموم وخصوص مطلقا بدليل تمثيلهم للظاهر والنص
بمثل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فلا يكون تمايزها بحسب تمايز
الوجود والتحقق بل بحسب المفهوم واعتبار الحيثية وهى فى الظاهر
من حيث عرف مراده بمجرد السماع وفى النص من حيث ازداد ظهورا
بان سبق وكذا فى الباقى واما على رأى المتأخرين ٩ فالاقسام متباينة

٩ اما على رأى المتقدمين فباعتبار الحيثية فى التعريف واما على رأى المتأخرين فلكون المراد بدون اشتقاق ازدياد وظهور وانما حذف اعتمادا على مقابل وزنه منه

فيمتاز بحسب الوجود والمفهوم بلا اعتبار الحيثية فالظاهر عندهم ماعرف
مراده بسماع صيغته بلا سوق وازدياد ظهور مطلقا فلا يكون قوله تعالى
واحل الله البيع الامثالا للنص وبهذا ظهر فساد ماقاله القاآنى الصواب
ان يقال ماظهر المراد منه بنفس الصيغة ويكون محتملا للتأويل والتخصيص
حتى يخرج الحكم (قوله وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا) قال صاحب
التحقيق ان احدا من الاصوليين لم يكن فى تحديد الظاهر هذا الشرط
ولو اشترط لما غفل عنه الكل وقال سراج الهندى ان احدا من المحققين
لم يذكر هذا الشرط وان قال به بعض الشراح وهو ليس بصواب وقال
صاحب الكشف ان ما قاله بعض الشراح حسن لكنه مخالف لعامة
كتب الاصول فاعرفه وانما الخلاف فيما ذهب العراقيون منهم الكرخى
والجصاص وعامة المتأخرين الى ايجاب العلم عاما كان اوخاصا ومال اليه
القاضى ابى زيد وذهب عامة مشايخ ماوراء النهر منهم ابومنصور ماتريدى
الى عدم ايجابه فان حكم الظاهر عندهم وجوب العمل بما وضع له اللفظ
ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله منه وبه قال اصحاب
الحديث واكثر الشافعية وبعض المعتزلة وتمسكوا بان مادخل تحت الاحتمال
وان كان بعيدا لايوجب العمل وكل عام وحقيقة يحتمل الخصوص والمجاز
كذا فى التحقيق واختاره ابن الحاجب حيث عرف الظاهر بما دل على
معنى دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد او بالعرف كالغائط (قوله لا عبرة
باحتمال لاينشأ عن دليل) وذلك لان الناشئ عن ارادة المتكلم وهى امر
باطن لايوقف عليه والاحكام لايتعلق بالمعانى الباطنة لخروجها عن الوسع
كرخص المسافر لايتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف
باعتدال العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان
المراد من الكلام ظاهره عند خلو قرينة تصرف والا لادى الى تكليف
ما ليس فى الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال ونظيره
العلوم العادية المستندة الى العادة كعلمنا بان الحجر الذى رأينا فيما مضى لم
ينقلب الآن ذهبا فان مجرد الاحتمال الانقلاب سواء قيل ان جواهر الافراد
متجانسة فى قبول الصفات المتقابلة كالحجرية والذهبية اوقيل انها
متخالفة الماهية لايقطع العلم لكونه لم ينشاء عن دليل خارج عنها هكذا
يجب ان يعلم هذا المقام اذ خفى على كثير من الافهام والله تعالى

ولى الانعام (قوله قيل والحق ٣) قائله صاحب التلويح ومراده ان الحق هو المذهب الاول فاعرفه ﴿ مبحث النص ﴾ وهو من نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق سيرها المعتادة بضرب تكلف ومنه سمى مجلس العروس منصة بفتح الميم لزيادة ظهوره على سائر المجالس بفضل يكلف فكذا الكلام المسوق (قوله بمعنى من جهة المتكلم) واختلف فى ذلك المعنى فقال صاحب التبيين والقاآنى والنسفى هو سوق الكلام وهذا ليس بشىء اما اولا فانه انما يتمشى على رأى المتأخرين لان الظاهر لما كان اعم من النص على رأى المتقدمين وجب اجتماعهما فى مادة من جهة السوق فلم يزد به فى النص وضوحا الا فى مادة الافتراق واما ثانيا فلما قاله صاحب الكشف انه لافرق فى الظهور للسامع فى فهم المراد بين الايتين المذكورتين مع ان الاولى مسوقة فى اطلاق النكاح والثانية ليست بمسوقة فيه وقاله صاحب الكشف وتبعه سراج الهندى وصاحب افاضة الانوار هو قرينة نطقية تنضم الى النص سباقة اوسياقة ثم ايد كلامه بكلام شمس الائمة وصدر الاسلام ابى اليسر والقاضى الامام ابى زيد وحمل كلام فخر الاسلام على كلامهم ورد فى فصول البدايع بمنع عدم الفرق مستندا بان قرينة آه ويمنع اختصاص القرينة بالنطقية بجواز كونها حالية والجواب عن الاول انه انما يتم على رأى المتأخرين وعن الثانى ان التخصيص بالذكر مبنى على الاعم الاغلب فالاولى التعميم من السوق وغيره فتأمل (قوله غير مختص بالسبب) خبر محذوف اى هو غير مختص به وجعله صفة له مع كونه غير موافق للمنقول يوهم ان النص انما يكون عاما اذا لم يخص بالسبب فاعرفه (قوله فانه ظاهر فى الاطلاق) وهو عندهم ازالة الحرمة كالنكاح فان الاصل فيه الحظر لان النكاح رق المنكوحة وكونها مصبة للماء المهين مستفرشة فكونها حرة مكرمة بتكريم الله تعالى ينافى جميع ذلك الا انه ابيح للضرورة وهو بقاء العالم بالتناسل الى يوم القيمة وفى كون الحظر فى اصله البيع محل البحث (قوله وقد يطلق النص فى عرفهم على مطلق اللفظ) للمناسبة وعلى لفظ القرآن والحديث بطريق التغليب لان اكثرهما منصوص او بمعنى ماليس باجماع ولاقياس لاشتمالهما زيادة ايضاح بالنسبة اليهما وهذا اقرب الى الصواب والى الفهم من الاول لتوقفه الى الاستقراء دون الثانى ﴿ مبحث المفسر ﴾ وهو لغة مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد

٣ يعنى اراد الرد على الفرق الثانى لا عليه ولا على الاول بان الصواب هو التفصيل حتى يتجه ماقاله المص اذ النزاع انما كان فى ان الظاهر من حيث هو هو هل يفيد القطع اولا كما فى العام منه

كشف لاشبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد ويجوز ان يكون مقلوب السفر ومنه المسفرة (قوله فما ازداد وضوحا على النص) لانه الظاهر ويحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر (قوله فلحقه بيان قطعى الدلالة والثبوت) سواء كان قولا اوفعلا وفى بعض النسخ اوالثبوت فيكون بمعنى الواو الواصلة وذكر فى التحقيق ان البيان للمجمل ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن شافيا صار مشكلا كبيان الربوا بالحديث الوارد فى الاشياء الستة اذ بقى الحكم فيما ورائها غير معلوم كما كان قبل البيان وبهذا ظهر ان الواجب ان يقول فلحقه بيان شاف قطعى فاعرفه (قوله لايحتمل الا النسخ) اى فى نفس الامر وان كان قوله تعالى فسجد الملئكة لايحتمله لانه من الاخبار والخبر لايحتمله ونعنى بالخبر المعنى القائم باللفظ لانه يؤدى الى الكذب والخلط وذلك يستحيل على الله تعالى واما اللفظ فيجرى فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لايتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ كذا فى التحقيق (قوله مع احتماله) ولاخفاء فى استغنائه (قوله فبذكر الكل انسد باب التخصيص) واما الاستثناء بقوله تعالى الا ابليس فليس بتخصيص عندنا كما مر حتى يرد ان هذه الاية لاتصلح للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص ويحتاج الى ان يقال بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن مع كونه خلاف الاصل (قوله فقطع بقوله كلهم اجمعون) وهذا صحيح على ماذكره المبرد والزجاج ان كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود منهم فى حالة واحدة وقال نجم الائمة ليس بشىء لانك اذا قلت جاءنى القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لااجتماعهم فى وقت واحد فتأمل ﴿ مبحث المحكم ﴾ وهو لغة الممنوع تقول احكمت فلانا اذا منعته ومأمون الانتقاض بقاء محكم اذا كان مأمونا عنه وفى الاصطلاح على ما ذكره فخر الاسلام هو ما ازداد قوة على المفسر وقال صاحب التنقيح ما ازداد وضوحا عليه وقال صاحب التلويح بان الاول هو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وايضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لايحتمل الغير اصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة

بواسطة تأكيد وتأييد للوضوح بهـا ثم المراد بالنسخ نسخ المعنى اذالمحكم
يحتمـل فى زمن الوحى نسخ اللفظ بان لايتعلق به جواز الصلوة ولا حرمة
القراءة على الجنب وهذا عنـد اكثر الاصوليين ومنهم من لم يشـترط الخلو
عن النسخ وقال هو ما لا يحتمل الاوجها واحدا وقيل هو ما فى العقل بيانه
وقيل هو الناسخ وقيل مايوقف عليـه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر
لكل احد من اهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه (قوله فعلى هذا آه) ومن هذا
قال صـاحب التبيين ان التقسيم بحسب زمن النبى عليه الصلوة والسـلام
لان النصوص كلهـا بعد وفاته صارت محكمة (قوله فيسقط الادنى) لان
العمل بالاوضح والاقوى اولى واحرى ولان فيـه جمعا بين الدليلين بحمـل
الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص (قوله عند التعارض) اراد به
تقابل الحجتين بان يقتضى باحدهما خلاف مايقتضيه الاخر سواء كانتا متساويين
اولا لا التعارض الموجب للتساقط حتى يتجه ان التعارض انما يكون عند
تساويهما فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض (قوله ماقالا ان قوله
تعالى آه) وقال ابوحنيفة رحمه الله تعـالى النص المقيد بحولين محمول على
استحقاق الاخر لانه المطلقة اذا طلبت اخرت الرضاع بعدهما لايجبر الزوج
على الاعطاء ولو وقع ذلك فيهما يجبر عليه (قوله فاستعارة اللام) هكذا
فى التحقيق وقيل بارادة الوقت من الصلوة كما يقال اتيتك لصلوة الفجر اى
لوقتهـا (قوله واعترض) قال صاحب التحقيق لانم كون الاول مفسرا
لانه مالا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله واشهدوا يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه على الاعمى والعبد وليسـا بمرادين بالاجماع وكذا
لايلزم من صحة الاشهاد القبول فان اشهاد العميان والمحدودين فى القذف
فى النكاح صحيح حتى انعقـد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهـادتهم ثم
اعتذر بان ايراد المثال ليس من اللازم لان الاصل يمهد بدليل لابمثال وانما
ايراده للتوضيح والتقريب (قوله وكذا كونه محكمـا) يعنى ان المستشهد به
للحكم شهادة ابدا لاغير واحتمال المجاز الذى فى النهى لاينافيه وفيه نظر
اولا ان تعريف المحكم لعينه بماينقطع احتمال النسخ بمايدل على الدوام وثانيا
ان نسخ المعنى لايتصور لافى كلام دالا على حكم للقطع بانه لامعنى لنسخ معنى
اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ وعدم احتماله فى الحكم فلابد
من ان يكون كلاما مفيدا للحكم وثالثا ان التعارض انمايكون فى النسبة وهى

لاتوجد فى المفرد (قوله وهولغة الستر) يقال اختفى فلان اذا استتر فى مصر
بعارض حيلة صنعهـا من غير تبديل فى نفسه واختلاطه بين اشكاله فيعثر
عليه بمجرد الطلب كذا قاله ابوالبركات (واصطلاحا ماخفى مراده) اى مراد
المتكلم منـه ومراد منه تأمل وقد قال المصنف فى تعريف الظاهر لم يقل
ظهر لئلا يتوهم تعريف الشئ بنفسه وقد وقع فيما مر منه فالاولى لم يظهر
(قوله لم يكن فى اول مراتب الخفاء) والمقصود بيان تفاوت مراتبـه على
مقـابلة مراتب الظهور فجعل الخفى فى مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء
كما ان فى الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل فى مقـابلة النص لازدياد
خفـائه على الخفى كازدياد وضوح النص على الظـاهر وعلى هذا المجمل
والمتشابه ولوجعل المشكل فى مقـابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه فى نفسـه
الصيغة كظهور الظـاهر وجعل الخفى فى مقابلة النص باعتبار ان خفاءه
بعارض كوضوح النص لم يحصل المق (قوله لاختصاصهما باسمهمـا)
دون اسم السياق وذلك لان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه السياق
الا ان اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشبه الامر فى انهما
داخلان تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق ام لا ولذلك اختلف فى النباش
فقال ابوح ومحمد رحمهما الله تعالى لايقطع وقال ابو يوسف رح يقطع حتى
اولم يكن لهمااسم آخر لكان اسم السارق ظاهرا فيهما ﴿ مبحث ﴾ (قوله المشكل)
وهو لغة الداخل فى اشكال يقال اشكل اذا دخل فى اشكاله وامثاله واصطلاحا
(قوله ماخفى مراده بحيث لايدرك الابعد الطلب والتأمل) واحترز به عن الخفى
اذيدرك بمجرد الطلب وعن المجمل اذلايدرك الابالبيان وعن المتشابه اذلايدرك
اصلا ثم معنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع اولا فى مفهومات اللفظ جميعا
فيضبطها ثم يتأمل فى استخراج المراد منها كما اذا نظر فى كلمة انى فى قوله فأتوا
حرثكم انى شئتم فوجدها مشتركة فى معنى كيف وانى ولا ثالث لهما فهذا
هو الطلب ثم تأمل فيهـا فوجدها بمعنى كيف وكما اذا نظر فى قوله تعالى فى ليلة
القدر خير من الف شهر فوجد دالا على مفهومين احدهما ان يكون خيرا
من الف شهر متوالية والثـانى ان يكون خيرا غير متوالية ولا ثالثة لهما
ثم تأمل فوجدها فى المعنى الثـانى لفساد فى المعنى الاول فظهر المراد فاعتبر
على هذا (قوله فالحق ظـاهر آه) واما العين فالحق باطل فيهما دفعا للحرج
لان ايصال الماء يورث العمى (قوله لان قوله تعـالى فاغسلوا) ولان الطهارة

الصغرى اكثر وقوعا من الكبرى فهما بالتخفيف اليق وترك المبالغة اوفق
وقد جعله صاحب التلويح علة اخرى للاولوية فاعرفه (قوله فان قيل
معنى التطهر) قال صاحب التحقيق ان المشكل ما كان فى نفسه اشتباه
وليس ما ذكروه فى قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا كذلك لان معنى
التطهر معلوم آه واجاب عنه صاحب التلويح بانا لانم انه معلوم وقال الاصفهانى
سلمنا انه معلوم لكن الاشكال فى متعلق التطهير وهو كونه داخل الانف
والفم من ظاهر البدن او باطنه و بمجرد الطلب لم يظهر وهو شان المشكل
لا الخفى فتأمل (قوله والاحسن) من وقوع الاشكال فى الفم لان الخفاء
كان من نفس الصيغة بخلاف الاول (قوله ظهر ان المراد) ولا يخفى عليك
ان الاولى ظهر ان المراد هو الاول عند مالك والثانى عند غيره فاذا
وضح الاشكال ظهر المراد منه بعد النظر والتأمل اندفع الاشكال وصار مؤولا
على المذهبين ولك ان تقول اندفع به السؤال ايضا فاعرفه (قوله وهى
مع بياض الفضة) يعنى تلك الآنية جامعة بين صفة فضة وصفة قارورة فاستعير
القوارير وفى الاتقان قد يكون الاستعارة بلفظين نحو قوارير من فضة يعنى
ان تلك الاوانى ليست من الزجاج ولا من الفضة بل فى صفاء القارورة
و بياض الفضة هذا وعند المحققين انه تشبيه بليغ ﴿ مبحث المجمل ﴾
وهو لغة المبهم يقال اجمل فلان على الافراز ابهمه والمجموع وجملة الشئ
مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمعه ومنه المجمل فى مقابلة المفصل لكن
الاول انسب هنا واصطلاحا ماذكره ونظيره من المحسوس كمن اغترب فى وطنه
بحيث انقطع خبره فانه لاينال بالطلب والتأمل بدون الخبر عن موضعه
(قوله فما خفى مراده آه) وفيه نظر ان المجمل قد يكون فعلا كالقيام
من الركعة الثانية من غير تشهد فانه يحتمل للجواز والسهو فكان مجملا
بينهما وهو داخل فى الحد وليس من المحدود فلا يطرد الا ان يراد بما اللفظ
(قوله فان قيل اذا نزلت الاية) يعنى لايحترز به عن المتشابه اذ لايصح كونه فصلا
مميزا لانه اذا نزل والجواب ان عدم الصحة ممنوع كيف انه لابد آه واما المجمل
الذى لم يتعلق بكيفية العمل كالهلوع مثلا فبالبيان فلا يتجه به السؤال
حتى يحتاج الى الجواب فاعرف (قوله وهو اما ان يفهم آه) وايضا المجمل
اما فى المفرد كالمشترك تردده بين معانيه وهو اما بالاصالة كالعين او بالاعلال
كالمختار المردد بين الفاعل والمفعول ولولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء

للفاعل و بفتحه للمفعول فانتفى الاجمال واما فى المركب وهو انواع منها
المركب الجملية نحو او يعفو الذى بيده عقدة النكاح تردده بين الزوج
والولى ومنها فى رجع الضمير اذ تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما
نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بينهما ومنها فى مرجع الضمير نحو
زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلق والمهارة فى الطب ومنها فى تعداد
المجازات مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة ومنها تخصيص ٨ مجهول
او استثناء مجهول اوصفة مجهولة (قوله وسببه غرابة اللفظ) وهى كونه
وحشيا غير ظاهر المعنى ولهذا قالوا ولابد من الاحتراز عن اللفظ الغريب
فى التعريفات (قوله وسببه اما تعدد الوضع) بان وضع الواضع لفظا بمعنى
فوضعه لمعنى آخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقدام والغفلة عن الوضع الاول
بان نسى وضعه الاول وقد اشتهر فى قوم ثم وضعه ثانيا بمعنى آخر وقد اشتهر
بين آخرين ثم تراضى الكل بالوضعين وقد ذكروا سببا آخر له وهو القصد
الى تبيين الشئ مجملا غير مفصل هذا اذا كان الواضع غيره تعالى كما ذهب اليه
ابوهاشم واتباعه وان كان هو فسببه الابتلاء وقد حققنا ذلك فى كشف
الكنوز بما لامزيد عليه (قوله كالهلوع) قبل التفسير بقوله تعالى اذا مسه
الشر الآية (قوله وحكمه اعتقاد حقية المراد) والتوقف فى العمل لان
الاجمال لايمنع اعتقاد حقيته فاذا لحقه البيان وجب العمل كما يجب بالمفسر
اوالمأول والمشكل (قوله وهو تفسير ان شفى) وح يصير المجمل مفسرا كما يصير
على التقدير الثانى مؤولا وعلى الثالث مشكلا (قوله ولهذا) والاجماع
على ان منكر الاجتهاديات لايكفر وماوقع فى عناية الهداية ان منكر
فرضية ربع الرأس يكفر لان الحكم بعد البيان مستند الى الكتاب
لا الى البيان ففاسد وقد بيناه فى خلاصة ذريعة الطعام قال صاحب
التحقيق ولم نكفر من انكر تقدير فرضية المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة
بيان مجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وكيف ثبت الحكم
قطعيا بمثل هذا البيان وفى ثبوته بيان شبهة (قوله والا فالاجمال)
الانسب والاخصر واشكال ان لم يفد اصلا (قوله فيكون مشكلا) الاولى
اشكالا (قوله من غير حصر فى الاشياء الستة) اذ لم يوجد فى الحديث شئ
من كلمات القصر وانعقد الاجماع على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار
مؤولا فيما ورائها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه لما احتمل ان يوقف

٨ المراد بالتخصيص
بالمنفصل مثلا اقتلوا
المشركين بعضهم
ومن الاستثناء قوله تعالى
احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم والصفة
قوله تعالى واحل لكم
ماوراء ذلكم ان تبتغوا
باموالكم محصنين فان
تقييد المحل بالاحصان
مع الجهد به يوجب
الاجمال فيما احل منه

على ماورائها بالتأمل فى هذا البيان نسميه مشكلا فيه لامجملا و بعد الادراك بالتأمل فيه صار مؤولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا قاله القاآنى ﴿ مبحث التشابه ﴾ وهولغة ظاهر واصطلاحا (ما انقطع رجاء معرفة مراده بالبيان) حتى سقط طلب مايدل على المراد منه لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولايمكن رد واحد منهما (قوله للامة فى الدنيا) لان المتشابهات تنكشف يوم القيمة وانقطاع رجاء المعرفة فيه لحكمة بالغة فيه لا لانه مستحيل كذا فى افاضة الانوار فى شرح المغنى (قوله فربما يعلمه باعلام الله تعالى بعد نزوله) صرح به الشيخ الاكمل ومن هذا ورد المتشابه فى الحديث وانما مرضه لان كلامه يقتضى كون القصر فى الآية اضافيا والاصل الحقيقى وبالجملة ان تقييد الآية بالامة وبالدنيا خلاف الاصل ولايصار اليه بلاموجب فتأمل (قوله اعتقاد حقية المراد) اى مراد الله تعالى منه فى القرأن اوالنبى منه فى الحديث قال القاآنى وهذا عبودية والامعان فى الطلب حتى ينكشف المراد به عبادة والعبودية اقوى لانها الرضى بمايفعل الرب والعبادة فعل مايرضى به ولانها لاتسقط فى الاخرة دون العبادة (قوله سميت) اراد سميت بالحروف المقطعات ٧ اماتسميتها بالمقطعات لانها اسماء الحروف وفيه انها ليست باسماء بل فيد الاسماء طاها ياسين وان المتشابه هوالمكتوب فى المصحف لا المقرو وقوله يجب ان يقطع صفة الحروف كقولهم ق ون وانما قال فى التكلم دفعا لما قيل ان ق ون ليس بحرف يجب ان يقطع بعضها عن الاخر واماتسميتها بالحروف فباعتبار مؤلاتها الاصلية مجازا وقدعرفت مافيه (قوله بل تكلم بالرمز) وقيل اسماء للسوز وقيل الكلام الذى فيه الوجه اللذين ونحوهما تمثيلا لايعتبر فى مفرداته تشبيه (قوله فان قيل) فعلى هذا الظاهر ان الاشارة الى الامتناع وح المناسب ان يمتنع التأويل على ان صاحب التحقيق والقاآنى اورد السؤال عقيب تعريف المتشابه حيث قال الحق فى بيان اقسام النظم من حيث انه يعرف به الحكم الشرعى ولايعرف به توقف على معرفة المعنى وقد انقطع رجاؤها فلايستقيم جعله قسما منه فلاوجه لتأخير المص ثم اجاب عنه بالجواب الثانى بناء على ان المختار عندهما ان النوع ليس من المتشابه حيث قال القاآنى والاصوب ان المتشابه ما يكون ظاهره مخالفا لمقتضى العقل فلا يتجه ماذكره نعم يتجه

٧ قيل فعلى هذا يكون من قبيل تسمية الدال باسم المدلول وقيل يجوز ان يكون صفة لاسماء على معنى ان كل واحد منها كقاف ونون مثلا مذكورة على حدة

انه لم يثبت به معرفة الحكم العملى والمق هذه وايضا لوكان ذكره استطرادا لما اطالوا البحث عنه ولهذا امر بالتأمل ٩ (قوله بناء على لزوم الوقف على الا الله) قال صاحب التحقيق وغيره قال عامة الصحابة والتابعين المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعى وجماعة من المتأخرين ان الوقف عليه واجب واستدلوا عليه بخمسة دلائل ليس فيها ان تأويله يعلم الله تعالى ولا يعلمه الراسخون فلا يتجه ان ليس للقرأن من وقف واجب لاشرعا ولاصناعة وان معرفة الوقف عليه تتوقف على ان والراسخون غير معطوف على الله وهى موقوفة على معرفة ان التأويل المتشابه يعلم الله تعالى ولا يعلمونه فقد جاء الدور فاعرفه وكن من الشاكرين (قوله الاول قراءة ابن مسعود) وقراءة ابى وابن عباس رضى الله تعالى عنهم فى رواية طاوس يقولون الراسخون فى العلم امنا وقالت عايشة من راسخوهم فى العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز علم الراسخون فى العلم بتأويل القران الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا كذا فى التحقيق (قوله فيتبعون المتشابه) سواء كانوا مأولين اوغير مأولين (قوله الخامس) الاولى ان يجعله مع الثانى وجها بان يقال اما ان يجعل يقولون حالا من المعطوف اوخبر المبتداء المحذوف وكلاهما خلاف الاصل لكنه نبه على ان القائل باحدهما غير القائل بالاخر فاعرفه (قوله لجواز ان يكون رفع الراسخون) مع كونه معطوفا على مجرور من قبيل الميل مع المعنى لا اللفظ لان المعطوف عليه فاعل فى المعنى اذالمعنى ان تأويله الاعندالله لايعلم تأويله الا الله كما ان معنى الشعر لم يبق من المال الامسحت اومجلف ولاخفاء انه لايأول بمثله قراءة ابى وابن عباس فاعرف (قوله على ان قراءة الاحاد لاتعارض الدلائل القطعية) الدالة على انهم يعلمون المتشابه فضلا من ان يكون راجحا عليها وتلك الادلة ما سيذكره المص وفيه بحث انه لما دفع التعارض بين لزوم الوقف على الا الله و بين الوقف على العلم رجح الاول فمن ذهب اليه بقراءة ابن مسعود كما صرح به المص لا انه رجح هذه القراءة على تلك الادلة (قوله جاز) وهذا الجواب الى هنا من القاآنى ثم قال اونقول نعم ان لله تعالى العلم وهوالاعتقاد المطابق الجازم لموجب فجاز ان يكون انتفاء الموجب اوالجزم لا بانتفاء الاعتقاد المطابق (قوله اما الاول) فلان كلام فخر الاسلام ثم اى فى باب التقسيم انما هو رأى

٩ وما قيل فى وجه التأمل انه يتناول جميع انواع المتشابهات اذ يثبت به عين اليقين بان الله تعالى انزل الكتاب من ايات محكمات هن ام الكتاب وآخر متشابهات وقول ذلك المجيب مثلا فى آخر كلامه اشارة الى ان الفائدة غير منحصرة فيما ذكر فليس بشئ لان النوع الاول لم يعلم من الاية انه من المتشابهات وقوله مثلا لم يصح ان يشار به الى النوع الاول لان المجيب لم يجعل منها فلا تغفل فارجع البصر هل ترى من فطور

المتأخرين ويتجه عليه انه لاوجه ح لتخصيص النبي عليه الصلوة والسلام
(قوله ولا ضرورة تدعو اليه) ولا خفاء انها موجودة وهى التدافع فان
الوقف على العلم لاعلى الا الله يثبت علم الراسخون وظاهر قراءة ابن مسعود
ينفيه ولزوم الوقف على الا الله غير مسلمة عند الخصم فاعرفه وقوله غير مسلمة
اى غير مقبولة لا انه ممنوعة حتى يلزم منع المنع (قوله تقييد المطلق بلا
قرينة) بل بها وهى النقض بالرسول عليه الصلوة والسلام فانه يعلم المتشابه
بالهام الحق له فلا تغفل (قوله فلزومه ينافيه) هذا انما يتم اذا كان اللزوم
مسلما فاعرفه (قوله حيث لالبس) فان ذلك القول لم يتصور من الله تعالى
كما ان النافلة لم يتصور من اسحق لانها الغة ولد الولد وهو يعقوب لا اسحق
(قوله اقول الذى لايفهم آه) وقد ذكر الاطلاق مع تأييده فى التحقيق
(قوله وعن الرابع آه) وقد تقرر فى النحو ٥ انه قد لا يذكر قسيم اما
اكتفاء بما تقوم مقامه مع الاشعار بزيادة اعتناء بشان المذكور بعد اما
فيما سيق له الكلام كقوله تعالى والراسخون الآية اذ المقصود الاصلى
ذم الزائغين (قوله وعن الخامس ان الجملة الفعليه صالحة للابتداء) قال
ابن هشام ومن الجمل التى لا محل لها من الاعراب الابتدائية وتسمى ايضا
المستأنفة وهو اوضح لان الابتدائية يطلق على الجملة المصدرة بالمبتداء
ولو كان لها محل منه وهو نوعان جملة مفتتحة بها النطق كقولك ابتداء
زيد قائم وجملة منقطعة مما قبلها نحو مات فلان رحمه الله تعالى (قوله وان
جوزه عامه المتأخرين) بناء على لزوم الوقف على العلم قال القاآنى وما
ذهبوا اليه الاصوب لانه تعالى وصف القرآن بانه هدى وشفاء
وبيانا للناس فى قوله فيه هدى وننزل من القران ما هو شفاء هذا بيان
للناس وذلك لايحصل فيه الا بفهم معناه فان قلت ان لزومه ينفى علم
الراسخون وعدم لزومه يثبته وهما متنافيان مع انهما من القراءة السبعة
التى اشترط فيها التواتر قلنا انهما من الاداء وقد اختار ابن الحاجب
واكثر المحققين ان التواتر لم تشترط فيه كما مر تأمل (قوله لايليق بالحكيم)
بناء على ان وضع الكلام للافهام ومن هنا قال ابن الحاجب ومن لطف الله
تعالى احداث الموضوعات اللغوية وقال العتبى لم ينزل الله تعالى شيئا
من القرآن الا لينتفع منه من عباده ويدل على معنى اراده ولهذا سقط البحث
(قوله لم يكن) له فضل من جهة الحظ واللازم بط لانه تعالى قد مدحهم به

٥ وفيه رد على من جعل
اخت فاما الذين فى
قلوبهم محذوفا وهو
غيرهم فيؤمنون به
ويدل على ذلك
والراسخون او كانه
قيل واما الراسخون
فى العلم فيقولون لان
قول المص جعل
الناظرين فيه فريقين
الزائلين عن الطريق
والراسخين فى العلم ينفى
ذلك القائل ولان آخر
كلامه يناقض لاوله
منه

وخص بالذكر وبهذا سقط البحث فاعرفه (قوله وقد تكلم العلماء) اى
المفسرون قال صاحب التحقيق والقاآنى ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا
يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن شئ من القرآن لكونه
متشابها بل فسروا الكل فعلى هذا يكون هذا الدليل تحقيقا فلا يصح
الجواب عنه بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع ظهورا
شايعا فى بلدان المسلمين وبهذا سقط الرد لانه لم يظهر فى خير القرون
ماظهر فى شر القرون فاعرف ويفهم من ذلك الجواب ان الاختلاف بينه وبين
الخلف اختلاف زمان (قوله وعن ابن عباس) ولا خفاء ان هذه الرواية
متعارضة لماروى عنه ان قرأته يقول الراسخون فى العلم امنا فلا يعمل بها فاعرفه
(قوله وقد يقال ان التوقف آه) يريدون ان من قال بان الراسخ فى العلم يعلم
تأويله اراد انه يعلم ظاهرا لا حقيقة ومن قال انه لايعلمه اراد انه لا يعلم حقيقته
لان ظاهر المتشابه مخالف لمقتضى العقل بخلاف غيره فلا يتجه الرد عليه
(قوله هذا جواب عما يرد آه) بل جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام
فلما لم يكن للراسخين بالعلم حظ فى العلم بالمتشابه فما الفائدة فى انزال المتشابهات
فعلى هذا لاوجه وجيه لتأخره قوله وفائدة التنزيل عن تعريف المتشابه
فاعرفه (قوله ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء) يدل قصرها بالابتلاء
مع ان فيه فائدة اعتراف العجز قال فى عين المعانى المتشابه هو جثوة العقول
لباريها استسلاما واعترافا بقصورها ﴿مبحث الحقيقة﴾ وهو لغة
الثابتة ان كانت بمعنى الفاعل من حق يحق اذا ثبت يثبت اوالمثبتة ان
كانت بمعنى المفعول من حققت الشئ اذا اثبته وانما سميت الكلمة
المستعملة فيما وضعت له لكونها ثابتة ومثبتة فيه والتاء عند الجمهور
للنقل على الوجه الثانى صرح به السيد الشريف وتبعه المص وعلى
الوجهين عند البعض صرح به بعض المحققين وعند صاحب المفتاح
انها للتأنيث ورد عليهما اما على الاول فلان فعيلا بمعنى فاعل يذكر
ويؤنث سواء جرى على موصوفه اولا فيقدر قبل النقل الكلمة حتى
تكون صفة لها فيجب التاء واما على الثانى فلان لفظ الحقيقة قبله صفة
لمؤنث غير مجراة على موصوفها وهو لفظ الكلمة وفعيل بمعنى المفعول
اذا لم يذكر موصوفه وجب الحاق التاء دفعا للالتباس وانما اختار هذا
التكلف جريا على قضية الاصل فى التاء وعند بعضهم انها للمبالغة لانه

يقدر اللفظ دون الكلمة وعرفا ما استعمل استعمالا صحيحا اذ هو المتبادر ولهذا
لم يقيده احتراز عن الغلط مثل استعمال الارض فى السماء وبالعكس
من غير قصد الى وضع جديد (قوله فيه دلالة آه) لان الاستعمال جنس
للحقيقة والمجاز ومن خفى عليه مثل هذا اعترض بانه لا دلالة على انه
لايسمى مجازا فان قلت كيف يوجد مثل هذا اللفظ لانه ان تلفظ فقد
وجد الاستعمال والا فلا يوجد الا تصور اللفظ قلت يوجد من ان يقول
الواضع هذا اللفظ للمعنى (قوله بل من جهة واحدة ايضا) لكن باعتبارين
وذلك ان لفظ الدابة مثلا ان كان من حيث انه من افراده مايدب
على الارض فحقيقة لغة مجازا عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات
الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لانه لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه
ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة
باعتبار مجاز باعتبار آخر وكذا بحسب العرف ولا يذهب عليك ان هذا
عند التحقيق من جهتين قال السيد الشريف ان فى قولهم ان اطلاق الدابة
على الفرس باعتبار كونه من افراد مايدب حقيقة وباعتبار كونه ذوات
الاربع مجازا تسامحا لان معناه اطلاقه على المعنى العام الذى يصدق
على الفرس وقس عليه حالها بالنسبة الى العرف والا فلفظ الدابة انما
يكون حقيقة لغة اذا استعمل فى المعنى ومجازا ذا استعمل فى خصوص المقيد
فالمعنى الحقيقى والمجازى مختلفان لامتحدان ولعله لهذا امر بالتأمل (قوله
ويدخل فيه المرتجل والمنقول) ولما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا
تعود مفهومه فان لم يتخلل نقل فهو مشترك والا فان لم يكن النقل لمناسبة
فمرتجل والا فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى
مجاز موهما ان كلا من المرتجل والمنقول قسم مقابل لهما ومنه قوله
ويدخل فيه الا ان دخول المنقول فى الحقيقة من جهة وفى المجاز من جهة
والتقسيم المشهور على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة
والذات (قوله وهو ما استعمل فى غير ماوضع له) مشيرا الى ان اصطلاحهم
مغاير لما اطبق النحاة من ان المرتجل ما لا يكون موضوعا لشئ قبل العلمية
(قوله والاستعمال الصحيح آه) هكذا فى التلويح وفيه نظر لما مر ان الوضع
هو التعيين السابق دون الاستعمال ويؤيده ماقاله صاحب التلويح انه يكفى
فى المرتجل مجرد التعيين بلا حاجة الى الاستعمال وبهذا ظهر ان بين كلاميه

تدافع ويمكن تقدير المضاف اى دليل وضع جديد فتأمل (قوله ونسب
الى الناقل آه) والمنقول ينقسم باعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوى
وشرعى وعرفى واصطلاحى الى الستة عشر قسما حاصله من ضرب الاربعة
الى الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لاتحقق له فى الوجود كالمنقول اللغوى
من معنى عرفى او اصطلاحى مثلا الى غير ذلك كذا فى التلويح وجوز
بعض المنقول الى العرفى من معنى عرفى وكلام الايضاح يشير اليه من حيث
مثل الحقيقة العرفية العامة اذا استعمله المخاطب بالعرفى العام فى ذوى
الاربعة والمجاز العرفى العام بلفظ الدابة اذا استعمله المخاطب بالعرف العام
فى الشاة (قوله والمراد المعنى الحقيقى) يشير الى الاستخدام (قوله وحكمها
ثبوته مطلقا) ومنه التبادر الى الفهم وجعل بعضهم عدم تبادر الغير منه
والفرق ان المشترك بالنسبة الى احد المعنيين حقيقة لعدم تبادره الى غيره
لالتبادره (قوله وامتناع نفيها) منه عند العقل وفى نفس الامر فلا يخرج
من حكم الحقيقة قوله تعالى ماهذا بشرا وقولنا زيد ليس بانسان لان
امتناع النفى فيهما بطريق الادعاء والمبالغة عند العقل وفى نفس الامر
والواقع كما سيأتى فى حكم المجاز فافهم (قوله رجحانها على المجاز) اراد ان
اللفظ اذا دار بين كونه حقيقة ومجازا فى معنى يحمل على الاول بخلاف المجاز
هكذا قالوا اقول انه عند خفاء القرينة يخل بالتفاهم ايضا بل الاخلال فيه اشد
لان السامع عند خفائها يحمل الكلام على المعنى الحقيقى والحق المعنى المجازى
دون المشترك فانه يتخير فيه فاعرفه ﴿ مبحث المجاز ﴾ وهو لغة التعدى ان كان
مصدرا ميميا بمعنى الفاعل كالمولى بمعنى الوالى من جاز المكان اذا تعداه ومحله
ان كان اسم مكان ثم نقل فى العرف الى المعنى المذكور لمناسبة وهى ان اللفظ
قد جاز الى غير معناه الاصلى والمستعمل فيه من معنى الى آخر هذا هو الظاهر
من كلام عضد الملة ولم يتعرض المص الى الثانى مع كونه اولى قال السيد
الشريف ولما كان جعل المجاز مصدرا بمعنى الفاعل مستبعدا ذهب
بعضهم الى انه من قولهم جعلت هذا مجازا الى حاجتى اى طريقا اليها
من جاز المكان سلكه فان المجاز طريق الى تصور معناه ومسلكه اليه
والمشهور فى التوجيه نقل المجاز عن معناه اللغوى على المعنى الجائز ومنه
الى اللفظ الا ان فيه كثرة النقل وعرفا ما استعمل آه خرج به الغلط لما مر
وبقوله فى غير ما وضع له والمرتجل فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية

فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احتراز عنها قلت
الكناية عند الاصوليين ان استعملت فى الموضوع له فحقيقة والافمجاز واما
المجاز بالزيادة والنقصان كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسئل القرية فلا يضر
خروجه لان التعريف انما هو للمجاز الذى هو صفة اللفظ باعتبار استعماله
لا الاعم منه ومن المجاز الذى هو وصف الاعراب واللفظ باعتبار تغير حكم
اعرابه (قوله لعلاقة) وهى فى الاصل بالفتح تستعمل فى المعانى وبالكسر
فى المحسوسات وعكسه ثم نقلت الى ذلك الاتصال النوع (قوله
وهذا هو المختار آه) ولانه لو كان نقليا لما افتقر الى النظر فى العلاقة واللازم
باطل واما الملازمة فلان النقل بدون العلاقة حينئذ فى مستقل بتصحيحه
والعلاقة دونه لا يصح فاستوى فى الحالين وجودها وعدمها فلا معنى
للنظر فيها واما انتفاء اللازم فلاطباق اهل العربية على افتقاره اليه
والجواب ان اللازم هو فى التجوز عن النظر فى العلاقة والذى اتفقوا عليه
افتقار الواضع فى الوضع اليه لا افتقار المتجوز سلمناه لكن الاستغناء فى التجوز
لا يوجب عدم افتقار التجوز اليه مطلقا اذ قد يفتقر اليه فى الاطلاع على
الحكمة الباعثة على تركه الحقيقة الى المجاز وتعريف جهة حسنه (قوله
ولهذا لم يدونوا آه) لان المذكور فى اللغة المعانى الحقيقية وبعض المجاز
المشهور كذا قاله السيد الشريف (قوله يجوز ان يكون لمانع مخصوص)
قال السيد الشريف ولا يلزمنا تعيين المانع فاعلم امتناع استعماله
مع العلاقة حكم بوجود مانع هناك اجماعا وما لم يعلم منه ذلك فان علم اوظن
موجود مانع فيه لم يستعمل والاجاز استعماله لان الاصل عدم المانع
(قوله او اعتبارا) وفيه رد على صاحب التنقيح حيث جعل المقابلة من علاقة
المجاز المرسل كتسمية الاعمى بالبصير اوجود اللزوم الذهنى المحض ادخلها
فى المشابهة كما فى التلويح ان التحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم احد
المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب
على الابن بل هو من الاستعارة بتنزيل التقابل بمنزلة التناسب بواسطة
تمليح او تهكم او مشاكلة وفيه نظر لانه انما يرد ذلك لو لزم الاطراد
فى العلاقة وهو ممنوع الا يرى ان الاب مسبب للابن ومع ذلك امتنع اطلاقه
عليه والعجب انه قال فى موضع آخر من التلويح اوما يقابل انه يلزم فى آحاد
المجازات النقل عن اهل اللسان والا لجاز اطلاق الاب على الابن للسببية

ان الملازمة ممنوعة فان العلاقة آه وايضا المصير الى جعله استعارة بالتنزيل
المذكور مما لا يسمن ولا يغنى من جوع فانه كما جعل التقابل الذى بين الاعمى
والبصير بمنزلة التناسب لغرض فيجعل التقابل الذى بين الاب والابن
كذلك واما ان الاول من قبيل العدم والملكة فغير مؤثر وايضا يستفاد
من قوله بتنزيل التقابل انه جعل التضاد وجه الشبه بين المتضادين
لاشتراكهما فيه وليس كذلك لانه على تقدير صحته لا تمليح
اى اتيان بشئ مليح ونهكم اى استهزاء وسخرية بل المراد ان
الوصفين المتضادين لما اشتركا فى صفة المتضادة جاز ان يجعل احدهما
عين الاخر بحسب الادعاء فيشبه احد موصوفيه بالاخر قصدا الى تمليح
او تهكم مثلا يجعل الجبن شجاعة فيقال للجبان شجاع كذا قاله قدس سره
فى شرح المفتاح (قوله او مشاكلة) وهى ذكر شئ بلفظ غيره لوقوعه
فى صحبته تحقيقا او تقديرا كما فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها عبر عن جزاء
السيئة وهو حسنة بلفظ السيئة لوقوعه فى صحبتها ومنهم من جعل المشاكلة
قسما آخر سوى الحقيقة والمجاز والكناية ومنهم من جعلها المجاز المرسل
(قوله ولو فى نظر المتكلم) اى فى توهمه وهذا مشير الى ما اعترض به صاحب
التلويح على صاحب التنقيح حيث قال ان الحصول بالفعل ليس بلازم
فى المجاز باعتبار ما يؤول بل يكفى توهم الحصول كما فى عصرت خمرا
فاريقت فى الحال فانه مجاز باعتبار ما يؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر
للمسمى بالفعل اصلا وبهذا علم ان القيد لم يقع فى موضعه على ان اطلاق
الخمر فى هذا المثال باعتبار القوة اى الاستعداد اليه يشير فى فصول البدايع
وصرح فى بعض شروح البزدوى (قوله بخلاف قولنا اكرم الرجل آه)
هكذا فى التلويح اعترض عليه السيد الشريف بان قولك عصرت هذا
الخل فى السنة الماضية مشيرا الى الخل بين يديك ليس بمجاز مع انه لم يكن خلا
فى زمان العصر وقولك ساشرب هذا الخل مشيرا الى عصير عندك
مجاز باعتبار المآل وان كان خلا حال الشرب ويمكن ان يقال اذا كان
فى الكلام حكمان فالمعتبر هو الحكم الذى جعل ذلك من متعلقاته فح لا يبعد
ان يقال ان هذا باعتبار تضمنه معنى الاشارة والتنبيه دال على حكم آخر
ضمنا ولهذا جوز كونه عاملا فى الحال مع تفسيرها بما يبين هيئة الفاعل
او المفعول به ولفظ الخمر فى المثالين وان كان لهذا معمولا لفعل مذكور

تيما الا انه بحسب المعنى متعلق بمايدل عليه ضمنا اى اشير اليه ولاشك ان
فى المثال الاول المعنى الحقيقى حاصل للمعنى المستعمل فيه زمان الاشارة
فيكون حقيقة و فى المثال الثانى غير حاصل فى ذلك الزمان فيكون مجازا
(قوله والا آه) اى وان لم يكن حاصلا له اصلا لابالفعل ولابالقوة فيلزم احد
الامرين لزوم بينهما فى العقل بوجه ما من الحلول وغيره او يوجد لا الامر
الثانى ومن هنا ذكر كلاهما فى التلويح مع ان الاول لم يذكر فى التنقيح
فاعرف وكن من الشاكرين (قوله سواء كان حصول آه) وسواء كان
حلولا سريانيا اوجواريا والمتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ
اختصاصه به حيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض
فى الجوهر والصورة فى المادة وليس المراد هنا هذا المعنى ولهذا عم المص
(قوله امابجهة الغائية) او بجهة القابلية والمادية مثل سال الوادى فيعبر به
عن الماء امابجهة الصورية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم اى قدرته
فوق قدرتهم فيكون السبب اربعة قابلى وصورى وفاعلى وغائى لان كل
موجود لابد منها كذا فى التمهيد (قوله ومن السببية الدم فى الدية) كقولهم
فلان اكل الدم اى الدية واورد هذا المثال فى الايضاح من امثلة تسمية
السبب باسم المسبب ثم قيل انه سهو لانه من تسمية المسبب باسم السبب
اذالدم سبب الدية والعجب انه قال فى تفسيره اى الدية المسببية عن الدم
ويمكن توجيه كلامه بانه جعل الدية داعية الى القتل حتى اولم يكن
رجاء النجاة بالدية لم يقتل القاتل فصارت الدية كالمسبب الذى علة
غائية لمسببه فاشار بالتمثيل الى ان الدية سبب ذهنى وبالتفسير انها
مسببية خارجية فاعرفه (قوله اطلاق المشفر على شفة الانسان آه)
وفيه نظر لان المستعمل فيه شفة الانسان الا اذا كان استعارة حقيقية
ومطلق الشفة اذا كان مجازا مرسلا فاعرفه (قوله اعلم ان هذه
العلاقات) دفع لما توهم انه يجوز اجتماعهما فى مادة اذا ذكرت
متقابلة يعنى ان تمايزهما بحسب الاعتبار لا الحقيقة فلا يضر اجتماعهما
(قوله لغويا كان اوشرعيا) رد على من زعم ان المجاز انما يجرى فى الالفاظ
اللغوية الخبرية والشرعية انشائية وذلك لما مر وايضا العرب لما استعمل
المجاز بحيث يعرف المتأمل طرقه يكون اذنا لكل متكلم كالشارع متى
وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق

(قوله او يكون معنى احدهما آه) والاولى او يكون بينهما علاقة غير المشابهة
تأمل (قوله كيف شرع) اى ينظر فى التصرفات الشرعية انها اى وجه
شرعت فان حصل الوقوف على معناه و وجد ذلك المعنى فى مشروع آخر
يجوز ان يستعار احدهما للاخر كالوصية والارث فان كلا تملك بطريق
الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت قال الله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم
اى يورثكم وفيه نظر لان كلمة فى ينافيه تأمل كالهبة والصدقه فان كلا
تمليك بغير تعويض حتى قلنا فيمن وهب للفقير شيئا انه ليس له الرجوع
ولايمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين لان لفظ الهبة مجاز
من الصدقة وقلنا فيمن اذا تصدق على الغنى له ان يرجع ويمنع الشيوع
منها فيما اذا تصدق على الغنيين لان لفظ الصدقة استعير للهبة ولهذا
قيل الهبة للفقير صدقة والصدقة على الغنى هبة (قوله اى كاستعماله آه)
يريد ان قوله فى النكاح ظرف مستقر لا لغو فالصواب ان يقول مستعملين
فيه ضرورة ان المجاز ليس الاستعمال فاعرفه (قوله فينعقد عندنا آه)
ويشترط فى صحة انعقاد النكاح بالهبة طلب الزوج منها النكاح اذ لو طلب
التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لايكون نكاحا
واما النية فلا حاجة اليها اذ المحل متعين لهذا المجاز لبعده عن قبول
الحقيقة بخلاف الطلاق بلفظ العتق بقى هنا بحث وهو ان المجاز خلف
عن الحقيقة فى الحكم عنده وبيع الحرة وهبتها لايصح بحال فتأمل (قوله
لقوله تعالى خالصة لك) وذلك لان اللفظ تابع للمعنى وقد خص عليه السلام
بالمعنى فيخص باللفظ (قوله ووجوب النفقة والمهر)هكذا فى التلويح الا انه
لاشك انهما ليسا من المصالح المشتركة والكلام فيها والا لما كانتا واجبتين
للزوج على الزوج ولهذا لم يذكرهما صاحب التوضيح الا ان يقال
لما كان للزوجة دخل للوجوب عد من تلك المصالح تأمل (قوله غاية
البعد) فان المجاز لايختص بحضرة الرسالة اقول اوخلوصها قال
صاحب التوضيح ويحتمل ان يكون المراد والله تعالى اعلم انا احللنا لك
ازواجك حال كونها خالصة لك اى لايحل ازواجك غيرك بشهادة
قوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا فلا يتجه ان معنى قوله
خالصة عين معنى قوله ولا ان تنكحوا (قوله واذا صح آه) اشارة
الى جواب آخر بدلالة النص (قوله واما البيع) استيناف متعلق بقوله

فان الهبة وقوله يزيد عليها اعتذار عن تأخير (قوله واعلم ان هذا الاعتبار) اى اراد ان اعتبار المجاز المرسل فى التصرفات الشرعية بعلاقة السببية انما يصح على مذهب الجمهور من كناية كون المعنى الحقيقى سببا للمجازى ولو بجنسه واما على من قال انه لابد من كونه سبباله بعينه فلا يصح الا الاستعارة وكلام المصنف وغيره مبنى على الاول (قوله ومن المشهور المقرر) عند اهل العربية ان معنى اللزوم الذهنى فى المجاز وفى دلالة الالتزامية نص عليها العلامة التفتازانى فى تهذيب المنطق فلا فائدة فى ذكرها ههنا التبعية فى الجملة سواء كانت عقلا اوعرفا وسواء كانت ذهنية محضة اومنضما الى العرف اوالخارج (قوله كالسبب والمسبب المقصودبه) ولعل التقييد بناء على اصطلاح من اهل الاصول اذ علماء البيان لم يقيدوابه بل جوزوا المجاز من الطرفين مطلقا (قوله فاشتراه متفرقا) بحيث لم يجتمع فى ملكه بان اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الاخر (قوله لان العبد لايعتق) يعنى لو قال ان ملكت عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا لم يعتق النصف الاخير فانه لايقال لغة انه مالك العبد بخلاف قوله ان اشتريت فانه يعتق الاخير لانه يقال عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على انه اطلاق اسم الفاعل ونحوه على الموصوف فى حال قيام المشتق منه به حقيقة لغوية واما اطلاقه عليه بعد زواله فمجاز لغوى لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل بخلاف المالك فانه لايصير حقيقة عرفية فيراد بان ملكت الحقيقة اللغوية وبان اشتريت الحقيقة العرفية وانما قال عبدا ولم يقل ان ملكت هذا العبد لانه يعتق النصف الاخير على هذا كما فى اشتريت عبدا (قوله فان الكل اصل يبتنى عليه الجزء) باعتبار انفهامه من اسم الكل وان الجزء اصل يبتنى عليه الكل باعتبار احتياجه الى الجزء فى الوجود والتعقل ايضا ولاشك ان هذا القدر كاف فى الحق على ان الاولى ان يقول بواسطة وضع اسمه له بدل قوله بواسطة انفهم الكل موقوف على فهمه حتى لايتجه السؤال بل هو مفسد للمقصود لانه يدل على ان اصالة الكل انما كانت بواسطة الجزء (قوله فان قيل) ولايخفى ان هذا السؤال مبنى على الغفلة عن الفرق بين اسم الكل و بين الكل (قوله قلنا ليس معنى الانتقال) فى الجواب ان يقال ان فهم الجزء من حيث انه ممتاز عن جميع ماعداه مراد

بلفظ الكل انمايكون بعد فهم الكل اجمالا وانما السابق عليه فهمه اجمالا ولاشك ان المعنى المجازى انما الجزء من حيث هو ممتاز فينتقل الذهن مماوضع له اللفظ وهو الكل من حيث هو كل اى لاباعتبار تفاصيل اجزائه الى الجزء الممتاز المراد بلفظ الموضوع للكل بمعنى انه يفهم اولا الكل بجملة اجزاؤه ثم ينتقل الذهن الى الجزء من حيث هو ممتاز مراد بلفظ الكل نعم ليس تصور الجزء بهذا الاعتبار لازما عقليا لفهم الكل وقد عرفت انه ليس بمراد باللازم ههنا (قوله واما اطلاق العين آه) جواب سؤال مقدر تقديره انه قد اشترط فى اطلاق الجزء على الكل كونه مستلزما له بحيث لايوجد الكل بدونه حيث لايصح اطلاق اليد على الانسان فكيف يصح اطلاق العين على الرقيب فاجاب بان اطلاق العين آه والمراد بالعين هنا العين بمعنى الباصرة لاالمطلق حتى يتجه ان كون العين مجازا فيه ممنوع بل مشترك فيه كما نص عليه فى كتب اللغة نعم ينتقض بقوله تعالى تبت يدا ابى لهب (قوله واعترض صاحب التلويح) بان الاستعارة تكون مبنية على التشابه كما تكون مبنية على التشبيه وهذا اذا اريد الجمع بين شيئين فى امر من الامور غير مقصود الى كون احدهما ناقصا فى ذلك الامر والاخر زائدا سواء وجدت الزيادة والنقصان اولم توجدا كاستعارة الصبح غرة الفرس وهى بياض فى جبهته فوق الدرهم ثم يقال غرة الشئ لاغره ولا كرمه وذلك اذالم يقصد المبالغة فى وصف غرة الفرس بالضياء والانبساط وفرط التلألؤ ونحو ذلك اذاوقصد شئ من ذلك اوجب جعل الغرة مستعاراله والصبح مستعارا منه لانه ازيد منه فى ذلك ولما توجه ان تلك الاستعارة لاتصح لانعدام المبالغة فيهاوقداطبق البلغاء على ان المجاز والاستعارة ابلغ من الحقيقة والتشبيه وانتفاء شرط التشبيه وهو كون المشبه به اقوى ٩ قال صاحب التلخيص آه فى وجه الشبه والاستعارة مبنية على التشبيه دفعه اولا بقوله و يحصل اه ولايخفى ان المبالغة التى اطبق البلغاء ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به لاماذكره على انه قال فى شرح التلخيص ان الاستعارة لايطلق الابعد ذلك الادعاء والا لما كانت استعارة ولما كانت ابلغ من الحقيقة وثانيا بقوله وكون المشبه به آه يعنى ان التشبيه قد يكون فى صورة التشابه كذلك الاستعارة قدتكون فيها كما تقرر فى علم البيان فعلم انه لافرق بينهما كما توهم المص ثم اعترض المص على صاحب التلويح اولا بان ماذكره مخالف لما تقرر فيه و بماذكره صاحب

٩ قال صاحب التلخيص وان اريد الجمع بين شيئين فى امر ترك التشبيه الى الحكم بالتشابه احترازا عن ترجيح احد المتساويين و يجوز عند ارادة التشبيه ايضا كتشبيه غرة الفرس بالصبح وعكسه

المفتاح وثانيا اعتراضه على صاحب التوضيح مناقض لاعتراضه على صاحب التلخيص اقول اولا ولا يجوز ان يحمل ما تقرر على الاعم الاغلب والا لناقضه جعلهم الجامع عدم ظهور الافعال فى قوله تعالى من بعثنا من مرقدنا لان هذا الجامع فى المشبه اعنى الموت اقوى وثانيا اعتراضه على صاحب التلخيص مبنى على ظاهر كلام القوم فاعرفه قال شراح المفتاح ان اذا فى قوله اذا وجدت ظرف ان تدعى ولا يخفى انه لا خلاف فى ان لا يصح تقديم معمول ان مع الفعل وان الخلاف فى تقديم معمول المصدر والاولى انه ظرف بمحذوف يفسره ان تدعى تأمل (قوله ينعقد الاجارة عند بعض المشايخ) وذلك لان الحر ليس بمحل لحقيقة البيع فيستعار للاجارة من حيث السببية والمراد بالقيود اضافة البيع الى نفسه دون منافعه وبيان المدة والعمل والاجرة كذا فى الكشف (قوله وانما سمى البيع اجارة) لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا واذا تعارف اهل اللسان بالمجاز فى غيره اذا اتفق العاقد ولا يلغو قيد الحر فى المتن كما توهم لانتفاء الحصر فيراد اجارة الحر مثلا وقيل ينعقد بيعا صحيحا لان العمل بحقيقة البيع ممكن غاية الامر ان ذكر المدة مفسد للبيع فيحمل ذكرها الى تأجيل الثمن لا الى توقيت البيع او بيعا فاسدا وهو بيع حقيقة يثبت به الملك عند القبض فكان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز كذا فى شرح المغنى للهندى (قوله لكونها معدومة) والمعدوم لا يصلح للتمليك لواضاف الاجارة اليها بان يقال آجرت منافع هذه الدار لا تجوز فكذا ما يستعار لها وصار هذا كالبيع المستعار للنكاح فى غير محله وهو المحرم وانما تصح اذا قال آجرتك هذه الدار باعتبار اقامة العين مقام المنفعة (قوله اذا جاز) ينبغى ان يجوز لا يقال هذه الملازمة انما تتم لو انعقد الاجارة بقوله آجرت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنها لا تنعقد لانا نقول المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم فان بعت منافع آه ليس خلفا عن آجرت آه بل خلف عن بعت منافع آه اذا اريد به البيع كما سيجئ والمسئلة مبنية على قول ابى ح فاعرفه (قوله لا تصلح محلا لها اصلا) لا للمعنى المجازى والحقيقى بخلاف الحر فانه وان لم يصلح محلا للبيع لكنه صالح محلا للاجارة وكون المجاز خلفا عن الحقيقة فى التكلم عند الامام انما يصح فيما يصح ان يراد منه المعنى المجازى وان لم يصح ارادة المعنى الحقيقة فتذكر ولا تغفل ﴿ مبحث حكم المجاز ﴾

وفيه رد على من قال لم لا يجوز ان يجعل ذلك قرينة المجاز كما فى اجارة الحر بلفظ البيع مع ان المص سيحقق ان المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم عند الامام رح فالتعويل الى ما اشرنا اليه من بطلان الملازمة فتذكر ولا تغفل

(قوله وحكمه ثبوت ما اريد به خاصا كان او عاما فيكون) كحكم الحقيقة لان المجاز احد نوعى الكلام فكان مثلها فى الخصوص والعموم والاحكام غير انها اولى منه عند التعارض لان الاصل احق من الطارى اعلم انه لا عموم للمجاز عند الشافعى كما فى المنتخب وعند بعض اصحابه كما فى التنقيح وغيرهما لانه ضرورى يصار اليه عند عدم امكان المصير الى الحقيقة ولا عموم لما ثبت ضرورة قلنا ان عموم الحقيقة لم يكن لذاتها بل لامر زائد يدل عليه فاذا وجد هذا الامر فى المجاز والمحل يقبل العموم يثبت فيه صفة العموم وللاعتذار عن ترك هذا البحث قال اعلم انه آه وفى هذا القول تعريض بان ماذكره فى كتب الحنفية الاصل له على ما قابله صاحب التلويح ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده فى كتب الشافعية ولا خفاء فى ان عدم وجدانه لا يقتضى ان لا يجد غيره من الفضلاء الحنفية (قوله والمراد المعنى الحقيقى) وفيه اشارة الى الاستخدام قال شارح البدايع وغيره ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا فعلم انه لا حاجة الى تكلف الاستخدام وان نفى المعنى الحقيقى ليس بمتفق عليه كما يفهم من قوله اعلم انهم قالوا (قوله عن المسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه يسمى مفهوما ومن حيث وضع له يسمى مسمى الا ان المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمها فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى فالواجب وهو اعم من المفهوم والفرد (قوله ان صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عند العقل) ظرف صحة وفى نفس الامر والواقع علامة كون اللفظ مجازا اعترض بانه لا يصح ان يجعل صحة النفى من دليل المجاز وعلامته لاستلزامها سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لم يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفى فيدور ولهذا قال صاحب البديع والاصح ان صحة النفى حكم المجاز لا معرفه وتبعه المص (قوله بخصوصه) قيد الخاص به احترازا عما اذا استعمل اللفظ العام فيه باعتبار عمومه فانه ليس بمجاز كما اذا رأيت زيدا فقلت انسانا او رجلا فلفظ الانسان او الرجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه وقع فى الخارج على زيد كذا فى المطول (قوله فانه امتناع آه) وهذا بناء على ما ذكره آنفا ان المراد صحة نفيها عن افراد المعنى المجازى فلا يقال الانسان اى افراده ليس بحيوان وقد عرفت ما فيه ﴿ مبحث ان خلفية المجاز ﴾

فى حق التكلم اوالحكم (قوله ٥ وقال ابو حنيفة فى حق التكلم) و بعض فسروا ان هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر وهذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية التى ثبت بهذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه و بعضهم فسروه بان لفظ هذا ابنى اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابنى اذا اريد به البنوة قال القاآنى وهوالحق ولهذا اختاره المص (قوله فشرط صحتها حكما) قال القاآنى والحق ماذهب اليه ابو حنيفة لان اشتراط صحتها حكما للمصير الى المجاز خلاف العربية (قوله وايجاب ماذاد على الثلث بطل حكما) ومع هذا يصح الاستثناء لانه من حيث التكلم صحيح فكذا فى مسئلتنا ولقائل ان يقول هذا القياس غير صحيح لان الكلام فى المستحيل الحقيقى وايجاب مازاد على الثلث مستحيل شرعا لاحقيقة فلا يلزم من جواز هذا جواز ذلك فتأمل (قوله بجعل اقرارا بالحرية من حين الملك) ولما توجه كيف جعل هذا ابنى مجازا للاقرار وهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق الاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين اجاب بانه مجاز الاقرار ولا استحالة فى هذا القول انما المستحيل آه (قوله قضاء آه) مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة وهذا اذا كان كاذبا فى اقراره وان كان صادقا فيه بان سبق منه اعتاق فيعتق ديانة ايضا كذا فى التلويح (قوله لان تصحيح غير المطلوب آه) وانما عدل من تعليل صاحب التنقيح بان الاستعارة تقع فى المعنى و بواسطته فى اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع بواسطة هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع لما قاله صاحب التلويح ٨ من ان هذا ميل الى المذهب المرجوح وهو ان اسدا مثلا فى رأيت اسدا يرمى ليس بمجاز لغوى بل مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى حيث جعل ماليس باسد اسدا اى استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوى مستعمل فى غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع اسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وغير متعارف ولا يخفى ان هذا مبنى على الغفلة عن قوله يستعار لفظ الاسد للشجاع لانه ليس بمستعار له

٥ يعنى لاخلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هل الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار وانما الخلاف فى جهة الخلفية فعنده فى حق التكلم وعندهما فى حق الحكم مه

٨ لا بمعنى اسناد الفعل اومعناه الى ملابس له غير ما هوله بتأول فاحترز به عن المجاز العقلى بهذا المعنى مه

عند المذهب المرجوح بل حقيقة لغوية قال السيد الشريف فى شرح المفتاح ان الوضع التأويلى انما يوجد فى الاستعارة بان يستعار المعنى الموضوع له لغيره بطريق الادعاء مبالغة ثم يطلق عليه اللفظ فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له ادعاء لاتحقيقا وانه لا يقتضى كون الاستعارة مجازا عقليا وحقيقة لغوية بل هو مجاز لغوى و بهذا ظهر ٩ ان صاحب التنقيح اثبت المط مع ابطاله المذهب المرجوح فعلم ان قول المص هكذا يجب ان يعلم هذا المقام على سبيل التعريض كاسد بناء على فاسد (قوله ولذا امتنع المجاز اذا امكنت) ولا خفاء ان هذا الاصل متفق عليه فيما اذا لم يكن المجاز متعارفا اما اذا كان متعارفا فامتناعه على الاختلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه على ماسيأتى (قوله بان لايتوصل آه) ولاخفاء ان هذا معنى متعسر لامتعذر الا ان يقال انما بمعنى عندهم (قوله وقيل آه) المراد بعض المشايخ مرضه اذا الحكم يتعلق به اذا تحقق المتعذر عند البعض كما اذا اكل من عين النخلة (قوله فانه يقع على مايتخذ منه) وهو الثمر وما يتطبخ به فى القدر وان لم يكن له ثمر ولايمكن اكل عينه يقع على ثمنه حتى لوامكن اكل عينه كقصب السكر يقع اليمين على اكل عينه كذا قاله الهندى مجازا حتى لوتكلف واكل عين النخلة والكرم لا يحنث فى الصحيح فان قيل لا نم المعنى الحقيقى ممتنع ههنا فان المحلوف عليها عدم اكلها و هو غير ممتنع بل اكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين ومالا يكون مأكولا عادة لايكون ممنوعا عنه باليمين (قوله سواء كان مع الدخول) اراد به حافيا فانه حقيقة وغيره مجاز كما فى شرح البدايع وانما يحنث بالدخول حافيا لامن جهة كونه حقيقة بل من جهة ان ذلك فرد من افراد عموم المجاز كذا فى شرح القاآنى اوبدونه بان اضطجع ووضع قدميه فى الدار بحيث يكون جسده خارج الدار فانه لايقال فى العرف انه وضع القدم فى الدار بل المراد معنى مجازى الذى هو عموم المجاز بقرينة العرف و هو الدخول مطلقا حافيا اومتنعلا او راكبا هذا اذا لم يكن له نية فانه نوى حين حلف ان لايضع قدميه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه كما فى شرح البديع (قوله بل الجواب) استحسانا عند ابى ح ومحمد مطلقا اقرارا كان على موكله سواء موكله المدعى فاقر باستيفاء الحق او المدعى فاقر ثبوته عليه فان كان الاقرار عند القاضى صح والا فلا وفى القياس

٩ حيث قال استعار لفظ الاسد الشجاع ولم يقل يستعمل لفظ الاسد فى معنى الموضوع له وهو الشجاع الاترى ان صاحب التلخيص قال فى بيان المذهب المرجوح قيل ان الاستعارة مجاز عقلى بمعنى ان التصرف فى امر عقلى لا لغوى لانها لما لم تطلق على المشبه به الابعد دخوله فى جنس المشبه كان استعماله فيما وضعت له ورد بان الادعاء لايقتضى كونها مستعملة فيما وضعت له للعلم الضرورى بانها مستعملة فى الرجل الشجاع مه

لا يجوز الاقرار وهو قول ابى يوسف الاول وزفر والشافعى لانه وكيل بالخصومة وهى المنازعة فلا يتناول الاقرار اذ هو ضده لكونه سالمة والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده لكنا استحسنا بتناوله الاقرار ايضا (قوله بطريق استعمال المقيد آه) اوالسبب فى المسبب اواسم احد المتقابلين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وجزاء السيئة وان كانت حسنة لكنه سمى باسم المقابلة فكذا هنا (قوله الا اذا تعارف) اختلفوا فى تفسير التعارف وقال مشايخ بلخ المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد به التعارف بالتفاهم وقال مشايخ ماوراء النهر ما قاله مشايخ العراق وما قاله مشايخ بلخ قولهما ويظهر اثر الخلاف فيمن حلف لا يأكل كما آه (قوله فالعمل بالحقيقة اتفاقا) وكذا اذا كانت مستعملة والمجاز غير مستعمل اوكانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا فى الاستعمال على السواء (قوله كما فى مسئلة اكل الحنطة) فاذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة ولانية له فعند الامام يحنث باكل عينها لا باكل ما يتخذ منها وعندهما يحنث باكلهما ويستلزم ان يحنث باكل السويق واجيب بانه جنس آخر ٣ غير الدقيق ولهذا جوزوا بيع السويق متفاضلا كذا ذكره شمس الائمة وفيه ان الخبز ايضا جنس آخر ولهذا جاز بيعهما متفاضلا فلا يكون من جنس ما يكون موجودا فى الحنطة فيلزم ان لا يحنث مع انه يحنث عندهما كذا نقل عنه (قوله كقوله امرأتى هذه بنتى) هى لا تطلق عند ابى حنيفة رح خلافا للشافعى سواء اصر على هذا القول اوكذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اصر على ذلك يفرق القاضى بينهما لا لان الحرمة ثابتة بان هذا اللفظ اذ لو كان كذلك لما شرط الدوام والاصرار كما فى الرضاع بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما لا يمنع حقها فى الجماع كذا فى كشف الاسرار (قوله اقول ينبغى ان لا يتعذر آه) اقول ينبغى ان يتعذر عنده ايضا لان المعنى كما لا يكون سببا للمعنى المجازى بعينه وهى كون المرأة المشار اليه مطلقة كذلك لا يكون للمعنى المجازى بجنسه وهو كون المرأة الغير المشار اليها مطلقة لا الحرمة مطلقا الا ترى ان الغيث فى قولهم رعينا الغيث كما يكون سببا للنبات الذى سقيت كذلك يكون سببا للنبات الذى لم تسق به ولعل لهذا امر بالتأمل

﴿ مبحث امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ﴾

(قوله ولا يجتمعان مرادين بلفظ) يشير ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الموضوع له ولهذا

٣ لان اكل الحنطة مجاز عرفا عن اكل ما يتخذ منها فيصرف اليه الا انه اذا اكلها قضما يحنث ايضا لانه يستعمل فى معناه حقيقة فصار كما اذا حلف لا يدخل دار فلان فدخلها حافيا او راكبا منه

عدل المص عن عبارة القوم الى قوله ولا يجتمعان آه فاذا اريد المعنى الحقيقى للفظ ولازمه كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سمى اللفظ مجازا اولا (قوله بان يكون كل منهما متعلق الحكم) احترز به عن الكناية فان المعنى الحقيقى لم يكن متعلقا له كما تقرر فى محله (قوله وان امتناعه انما هو من جهة اللغة) لا العقل وذلك ان ارباب اللغة وضعوا حمارا للبهيمة المخصوصة وحدها وجوزوه فى البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى اذا قلت رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد معا وقس على هذا اورد عليه بان سيبويه قال الويل له دعاء وخبر وجعل الويل له مفيدا لهما معا واجيب بانه ان اراد ان الويل له حقيقة فى الخبر مجاز فى الدعاء اوخبر عن كونه مشتركا بينهما لا انه استعمل فيهما معا وبان قوله ويل له مركب والاشتراك من خواص المفرد كذا فى شرح البديع (قوله بمعنى الوقت مطلقا) بطريق عموم المجاز على الصحيح وقيل حقيقة فى الوقت كما فى بياض النهار وقد تقرر ان المجاز خير من الاشتراك (قوله اذا تعلق بفعل ممتد) وهو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت ودخلت يومين وفيه اشارة الى ان المعتبر فى الامتداد وعدمه وهو الفعل تعلق به اليوم لا الفعل الذى اضيف اليه اليوم وما وقع فى كلام المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل انت طالق يوم اتزوجك او اكلمك ان التزوج والتكلم لا يمتد فى مسامحتهم حيث توافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على ان المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما اضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيده لان كون الامر باليد مما يمتد (قوله وكذا) يعنى يتراآى تجويز الجمع عندهما فاذا قال لله على صوم رجب ونوى اليمين ولم ينف النذر لانه اريد النذر واليمين حتى يجب القضاء اذا فات عندهما وهما معنيان الاول حقيقى والثانى مجازى اجاب عنه السلف بانه انما اريد به ايجاب المباح لكنه نذر نظرا الى الصفة ويمين نظرا الى موجب النذر فلا جمع والخلف بانه من قبيل الكناية لا المجاز بان يراد بلفظ لله على كذا اليمين والنذر الا انه مناط الحكم دون النذر فلا الجمع الممتنع وبان دلالته على اليمين ليس معنى مجازيا عند دلالته على النذر بل معنى حقيقيا ايضا وانما يكون معناه مجازيا عند ارادته وحده الا يرى ان قابل العلم معنى حقيقى عند دلالة الانسان

على الحيوان الناطق ومجازى عند دلالته على قابل العلم وحده كما تقرر فى محله واشار الى هذا بقوله لانه نذر يعنى ان هذا القول دال على النذر بصيغته اى بطريق المطابقة وعلى يمين بموجبه اى بطريق الالتزام ونسبته النذر واليمين الى القول مجاز حكمى آه واجاب عنه الامام السرخسى بان كلمة لله كما فى قول ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ماغربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر فاذا نويهما فقد نوى لفظ ماهو محتملاته فلاجمع بينهما فى كلمة بل فى كلمتين (قوله لان النذر ايجاب للمباح) ليصح التزامه بالنذر فانه بماهو واجب فى نفسه لايصح والمراد بالمباح ماليس بواجب والافصوم رجب مندوب ولفظ رجب ينصرف اذا لم يعدل ولاينصرف للعلمية والعدل عن رجب اذ المراد رجب بعينه (قوله وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم) لايقال هذه الآية لايدل على ان تحريم المباح مطلقا يمين بل انما يدل على ان تحريم المرأة اوالعسل يمين لانانقول انها تدل بعبارتها على ذلك وبدلالتها على تحريم المباح يمين فاعرفه (قوله سمى تحريم النبى عليه السلام مارية) القبطية هى جارية فى بيت حفصة وكانت غائبة فلما جاءت شق ذلك عليها فبكت فقال هى جارية احلها الله لى امسكى فهى حرام على ابتغى بذلك رضاك ولاتخبرى احدا وابشرك ان ابا بكر وعمر يملكان بعدى امر امتى فاخبرت عايشة بذلك اذ ذلك اليوم يوم عايشة وكانتا متصادقين فنزلت يا ايها النبى الآية اوتحريم العسل روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شرب شربة عسل عند حفصة فقالت سودة ثم عايشة ثم صفية شربت مغافير وهى صمغ له ريح منكرة وكان لايحب ان يشم منه مايكره فقال لاسقتنى حفصة شربة عسل فحرمه على نفسه كما فى الكواشى اوعند زينب بنت جحش فتواطأت عايشة وحفصة فقالتا له انانشم منك ريح المغافير وكان يكره المغافير فحرم شرب العسل على نفسه فنزلت يا ايها النبى الآية على نفسه يمينا حتى قال مقاتل اعتق عليه الصلوة والسلام رقبة فى تحريم مارية (قوله وههنا بحثان) يردان على جواب المص البحث الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت اليمين وان لم ينو فلا معنى لقوله ونوى اليمين والا اى وان لم يكن اليمين موجبه يلزم الجمع بينهما ولاخفاء ان هذا الشق قبيح الا انه ذكر سدا لباب الخصم وانما ثبت الجمع فى الوجه السادس ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة

المعنى الحقيقى والمجازى معا كما عرفت واجيب عن البحث الاول بوجهين كلاهما باختيار الشق الاول وابطال الملازمة الاول انه لما استعملت الصيغة فيما وضع له وهو النذر خرج المعنى المجازى وهو اليمين عن ان يكون مرادة لعدم القرينة فصارت الصيغة فى اليمين كالحقيقة المهجورة فلايثبت اليمين من غير نيته فلابد من النية ومحصول الوجه الثانى ان موجب النذر تحريم ترك المنذور لما عرفت ان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده ولايتوقف على النية الا كون ذلك التحريم يمينا لاموجبا ولايخفى ان ذلك التحريم هواليمين لما سبق من قوله وتحريم المباح يمين واجاب عنه صاحب التنقيح باختيار الشق الثانى فقال لاجمع بينهما فى الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه ثبت بصيغته واليمين بارادته لان هذا الكلام من قبيل الانشاء وفى الانشاأت يمكن ان يثبت المعنى الحقيقى وان لم ينو والمجازى ان اراد ورده القاآنى بان هذا قول بتجويز الجمع بينهما وهو خلاف المذهب وقد عرفت ان معنى الجمع هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا نعم يتجه ان هذا لم يكن جوابا من الوجه السادس واجيب عن البحث الثانى ومحصوله انما يلزم الجمع من هذا الكلام اذا اريد منه ايجاب المباح وتحريمه معا وهو ممنوع وليس المراد منه الا الاول لكن للاول صلاحية ان يكون يمينا عند النية فلا جمع بينهما اذ يكون ايجاب المباح نذرا نظرا الى الصيغة يمينا بالنية نظرا الى المعنى وهو ايجابه ولاخفاء انه ليس بمطابق للبحث الثانى بل الاصل السؤال كما عرفت قال سلمنا انهما ايجاب المباح وتحرم مراده ان من هذا الكلام الا انه على سبيل الكناية والممنوع عند البيان انما هو الجمع بين المعنى الحقيقى والمجازى لا الحقيقى والمكنى عنه وذلك انهم قالوا ان محل النزاع بين الحنفية والشافعية فى ان يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معنياهما الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم واما ارادة المعنيين فى الكناية على ما صرح به فى المفتاح وغيره فليست من هذا القبيل لان مناط الحكم انما هو المعنى المجازى المكنى عنه لايدفع الجمع فارجع البصر هل ترى من فطور (قوله اوعادة) وهى عامة للعادة العرفية عاما كان اوخاصا والشرعية وفى البديع بترك الحقيقة للعادة العرفية والشرعية تأمل والفور فى الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التى لاريث فيها ولالبث يقال رجع فلان

من فوره اذا رجع من ساعته ومن قبل ان يسكن (قوله هذا تقسيم القرينة بوجه آخر) اذ الاول باعتبار ذاتها والثانى باعتبار اضافتها الى المتكلم او الكلام ولاخفاء ان هذا التقسيم بناء على مذهب الجمهور والا فقد قال ان العام بعد الاخراج حقيقة مطلقا فلا تناقض بينهما فاعرفه (قوله اوامر فى الكلام) ويسمى مثله كليا مشككا وهو اللفظ الموضوع لمعنى لايستوى فيه جميع افراده بل يختلف بالشدة والضعف كالفاكهة فى العنب والرطب والرمان وكالمملوك فى المكاتب وبالاولوية او بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن فلو حلف لايأكل فاكهة ولانية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لان كلا منها فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه زائد على التفكه اى التلذذ والتنعم وهو الغدائية وقوام البدن وبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة وقالا وهو قول الشافعى يحنث باكلها لانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها فيتناولها اللفظ عند الاطلاق قال صاحب القاموس الفاكهة الثمر كله فخرج التمر والعنب والرمان مستدلا بقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان باطل مردود انتهى ولم يرد بالمخرج اباح رحمه الله تعالى كما توهم لانه قائل بان الفاكهة الثمر كله كما عرفت آنفا بل اراد من لم يجعلها من افراد الفاكهة مستدلا بعطفها على الفاكهة فى الآية وهذا باطل اذ الفاكهة لغة الثمر كله (قوله من قبيل قوله تعالى واسئل القرية) فيه اشارة الى ان الامرين جائز فى الحديث وان صرح بحذف المضاف فيما سيأتى (قوله وما يتعلق بالآخرة آه) استدل صاحب التنقيح على كون الحكم مشتركا لفظا بين النوعين بما توضيحه انهما مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة اولا واذا صار اللفظ مجازا المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا عندنا وعند الشافعى ولما اعترض عليه بانا لانسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشتراكا لفظيا بان يوضع بازاء كل منهما على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان للانسان وغيره فيكون الحكم مشتركا بينهما معنى عدل عنه واستدل بان اطلاق الحكم عليهما ليس بمعنى

فان اطلاقه على الثانى بمعنى اثر الثابت بالشئ كالملك بالشراء وعلى الاول بمعنى العلامة عند اهل الحق خلافا للمعتزلة لما تقرر فى علم الكلام ان الثواب عندهم فضل من الله تعالى وواجب عند المعتزلة فثبت كونه مشتركا لفظيا بين المعنيين لامعنويا ولم يوجد بينهما علاقة حتى يتجه ان اطلاق الحكم وما فى معناه على ما يتعلق بالآخرة بمعنى الآخر لايستلزم الوضع حتى يلزم الاشتراك اللفظى واما عند الشافعى فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضى بالفتح ولا عموم له بالاتفاق قال صاحب التنقيح وغيره فلان المجاز لاعموم له ورد عليهم بان القول لعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعى على ماسبق وقد عرفت مافيه ولو سلم ثبوته منه فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز وفيه ان كلامه على كونه من المجاز ولهذا لايراد عدل عن تعليلهم تأمل الاول انه اقرب من الاول اذ ليس له موافقة دلالة اللفظ على النفى لان الثواب ليس من صفات الفعل حتى يدل اللفظ عليه التزاما تأمل وايضا ان المقصود الاهم من بعثة النبى عليه الصلوة والسلام لبيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك وهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لاتكون الابالنية فلا يجوز الوضوء بدونها ولاخفاء ان ما ذكر فى الاحكام تعارض بالاقربية مطلقا فلا تغفل الاول ان الثواب ثابت بالاتفاق لما قاله صاحب الاحكام لالما قالوه من انه لاثواب بدون النية اتفاقا فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز حتى يتجه انا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النيه اتفاقا لايقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لايقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه وفيه ان كتب الشافعية مشحونة بالاستدلال بهذا الحديث على ان الثواب لايترتب بدون النية الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه ولما اعترض عليه صاحب التلويح بان هذا مشترك آه اجاب عنه المص بقوله قلنا وبما قررناه ظهر ان قوله هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الاعتراضات التى كالشبه والاوهام فى الضعف وسهولة الرفع تعريض على القوم وصاحب التنقيح والتلويح (قوله يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة) وعلى الحذف والمقصود والاظهر يدل على تعيين المحذوف وهو التناول لان الغرض الاظهر من هذه

الاشياء تناولها و تقدير التناول اولى من تقدير الاكل ليشمل شرب البانها (قوله والصحيح الذى عليه المحققون انه حقيقة) بلا حذف الا ان بعضهم وجهها بوجهين آخرين احدهما ان معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا عنه بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما يقال للغلام لاتشرب الماء وهو بين يديه وحرمة العين من قبيل منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لايبقى احتمال اصلا والمظاهر على كلامهم اثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناه اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا اوكونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة مال الغير سلك بعض المحققين فى ذلك طريقة متوسطة وهو ان الحرام نوعان آه وبهذا ظهر ان الاولى ان يقول والاصح الذى عليه بعض المحققين (قوله ثم الحقيقة) اعلم ان المجاز لابد فى صحته من علاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى ومن قرينة صارفة عنه الى المعنى المجازى واما الداعى الى المعدول عن الحقيقة الى المجاز فليس مما لابد منه فى صحته وانما الحاجة اليه فى رجحانه على الحقيقة (قوله اما اختصاص لفظ بالعذوبة) وقد قرر فى علم المعانى ان الوحشية كون الكلمة مشتملة على تركيب يتنفر الطبع عنه وهى فى مقابلة العذوبة واما الوحشية بمعنى كون الكلمة غيرمشهورة الاستعمال فهى المقابلة المعتادة كلفظ الخنفقيق وهى حقيقة فى الموت والمصيبة والداهية مجاز فيهما (قوله والوزن) اوالقافية اوالسجع والوزن هيئة تتبع نظام ترتيب المتحركات والساكنات وتناسبهما فى العدد والمقدار كقوله تعالى ونمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة فان هيئة مبثوثة كهيئة مصفوفة والاولى والموازنة والقافية ما يجب اعادتها من الحروف والحركات فى اواخر الابيات فرب كلام يكون موزونا او مقفى بلفظ المجاز دون الحقيقة والسجع هو تواطئ الفاصلتين من النثر على حرف واحد

كالاسد فانه يصلح سجعا مع الاحد والعدد دون الشجاع (قوله اوالمحسنات البديعية) معنوية او لفظية والصواب اوسائر المحسنات والالزم ان يكون الوزن فيها ومن المعنوية المقابلة وهى ان يأتى بمعنيين غيرمتضادين فصاعدا ثم يؤتى ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا والمطابقة وهى الجمع بين المعنيين المتضادين والمراد بالمتضادين ههنا عند الجمهور منهم السكاكى الامرين الموجودين المتواردين على محل واحد بينهما الخلاف او غايته كالسواد والبياض وعند الخطيب ان يكون بينهما تقابل فى الجملة سواء كان التقابل حقيقيا اواعتباريا و سواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة اوتقابل التضايفين اومايشبه شيئا من ذلك فيكون بينهما تباين على الاول والاعم مطلقا على الثانى والظاهر ان المص اختار الاول فلا يكون من عطف العام على الخاص بل من عطف احد المتباينين على الآخر ومن اللفظية التجنيس وهو تشابه اللفظين فى اللفظ ويسمى الجناس فربما يحصل للتجنيس بلفظ المجاز دون الحقيقة كقولهم البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز يستعمل لتجانس الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق والترصيع وهو السجع الذى يكون فى احد الفقرتين او اكثر مثل ما يقابله من الاخرى فى الوزن والتقفية كقول الحريرى فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه ويقرع الاسماع بزواجر وعظه فان فى جميع الفقرة الثانية يوافق مايقابله من الاولى فى الوزن والتقفية واما لفظ فهو فلا يقابلها شئ من الثانية ولوقيل بدل الاسماع الآذان لكان اكثر ما فى الثانية موافقا لمايقابله من الاولى وغير ذلك من المعنوية كالمشاكلة واللفظية كالمتوازى (قوله او التنفير) وحسن المقابلة يقتضى اوالترهيب كاستعارة السم لبعض المطعومات ليترهب السامع واما التنفير فكاطلاق الاصابع فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم كذا فى التنقيح (قوله فان قولك رأيت اسدا آه) وعينا السماء ابين فى الدلالة على الشجاعة والنباتة من قولك رأيت شجاعا ورأيت نباتا فاكتفى بالاستعارة عن المرسل يدل عليه قوله لان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وقوله فى المجاز مطلقا آه عطف على لان ذكر الملزوم وبيان لعليته لاعطف على لان قولك وبيان لزيادة البيان فى المجاز المرسل كما لايخفى على من له ذوق (قوله اوتلطف الكلام) الاولى

الاستطراف واما تلطف الكلام فكاستعارة احد الضدين للآخر تمليحا اوتهكما اوتفأولا (قوله اومطابقة تمام المراد) اى اداء تمام المراد بكلام مطابق لمقتضى الحال واراد بالمراد الخاصية والمزية وبتمامه كيفيته ومقداره الا ان الحقيقة تدل عليه فانك اذا اردت وصف الشئ بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لايدل على تمام المراد وهى كمية السواد فلابد ان يذكر شئ لغير السامع كمية سواده فيشبه او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد تأمل (قوله قدجرت العادة) اكثريا لادائميا اذصاحب المغنى والمنتخب جعل البحث عن بعض الحروف والظروف خاتمة الكتاب قال السيد الشريف اذاتكرر صدور الفعل من الفاعل وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذالم يتكرر اوتكرر قليلا فهوخارق للعادة اونادر (قوله بعضها حقيقة وبعضها مجازا) اراد بالحقيقة والمجاز المعنى لا اللفظ المستعمل مجازا تسمية للمدلول باسم الدال وهذا مستفيض فصح ان تكون هذه الجملة صفة لمعان بلاريب قال بعض الافاضل ان اطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى واستعمالها فيه شايع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجازا لاخطاء والحكم بانه خطاء من خطاء الخواص انتهى وقد اشكل على بعض الاذكياء حل هذا الكلام فاحتاج فى توجيهه الى مسالك لايسلك اليها الاعديم الابصار ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله نور (قوله يتوقف شطر من المسائل) والا فالبحث عنهما فى الحقيقة من النحو لامن الاصول ولهذا لم يتعرضوا ابحاثهما على وجه الاتم بل انما بحثوا عنهما على قدر الضرورة والشطر لغة النصف الا انه استعمل فى البعض توسيعا فى الكلام واستكثارا للتقليل كما قال عليه الصلوة والسلام فى الحائض تقعد الحائض شطر عمرها اى بعضها ومثله فى التوسعة قوله عليه السلام تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم (قوله وكثيراما) منصوب على الظرفية اى حينا كثيرا وما زائدة للتأكيد لاعلى المصدرية اذلا معنى تسمية كثير يسمى الجميع حروفا باسم الجزء سواء كان تغليبا للاكثر اذا كثر المذكور حروفا اوتشبيها والاول اوجه من الثانى لما فيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز لايقال ان فى الاول جمعا بينهما لان المغلب معنى حقيقى والمغلب عليه مجازى لانانقول قال السيد الشريف فى حاشية الكشاف ان الجمع فى التغليب انما يلزم اذا اريد

كل من المعنيين باللفظ وانما اريد به معنى مركب منهما انتهى ومن هذا ظهر انه ليس فى الثانى ايضا الجمع الممتنع اذلم يرد بالحروف فى الوجه الثانى الامعنى مركب فليتأمل (قوله سميت بها لان وضعها) ولانها توصل معانى الافعال الى الاسماء ولذلك سميت ادواة بخلاف حروف المبانى وهى التسعة والعشرين فانها لاتوصل معانيها اليها بل انماركبت الكلمة منها وتسمى حروف التهجى اى التعدد من هجى الحروف اذاتعددها ✤ مبحث حروف العاطفة ✤ (قوله قالوا ولمطلق الجمع) فيه مسامحة اذليس المعنى الموضوع له المطلق المقيد بالجمع كما فى العمى بل هوالجمع الغير المقيد بالترتيب كما فى الفاء وثم و بغيره فالعبارة الخالية عنها ما قال صاحب المفصل والواو للجمع المطلق وابن الحاجب والواو للجمع مطلقا قال الرضى ومعنى مطلقا انه يحتمل قولك جاءنى زيد وعمرو ان يكون المجئ من كليهما فى زمان واحد اومن زيد اولا اومن عمرو اولا فهذه ثلث احتمالات عقلية لادليل فى الواو على شئ منها قدم حروف العطف لكونها اكثر وقوعا وقدم الواو لانها اصل فى هذا الباب اذالعطف للمشاركة والواو يدل على وجود المشاركة من غير تعرض لمعنى آخر من الترتيب وغيره ولانه بمنزلة المطلق من المقيد والمطلق مقدم على المقيد (قوله وتشريكهما فى الثبوت) يعنى ان الحق الاصلى من ذكر الواو افادة التشريك فى الثبوت نصا اذ بدون الواو وان حصل التشريك فيه لكنه يحتمل مرجوحا كون الاول غلطا والثانى مرجوعا عنه فبالواو زال الاحتمال نص عليه نجم الدين والشيخ عبد القاهر (قوله او فى ذات نحوقام) وقعد زيد قيل ينبغى ان يكون هذا المقال من الاول بناء على انه من الجملة على الجملة لانه من باب التنازع اللهم الا ان يقال انه من قبيل الاشتراك فى الذات من جهة المعنى كما نقل عن مالك رح وانما قال نقل فى الاول و فى الثانى نسب تفننافى العبارة ولان الاول منقول والثانى مستخرج من بعض المسائل المنقولة وكذا الكلام فى قوله نقل من الشافعى يعنى نقل عن الشافعى ان الواو للترتيب ومن ثمة قيل انه اوجب الترتيب فى الوضوء قال السيد الشريف من نسب الشافعى الى انه فهم الترتيب فى الوضوء من الواو فقد غلط وانما اخذ الترتيب من السنة ومن سياق النظم وتأليفه وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه وزنه فعول كرؤس وذكر الايد وزنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين مغسولين وقطع النظر عن النظير

فلولا ان الحكمة فى ذلك تأويله على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام وعمرا ولو قيل ذلك لكان لحنا فى الكلام ومن احسن من الله قيلا (قوله واستدلوا على ذلك) اى على كون الواو لمطلق الجمع بوجوه اربعة منها انهم ذكروا ان الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لادلالة بمثل جاءنى رجلان على مقارنة اوترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا ان فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا ومنها ان قولهم لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد اكل السمك جائز وتحقيقه انه نصب تشرب باضمار ان ليكون فى معنى المصدر المعطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة اى لا يكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا يصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا ان المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله فى مواضع لا يصح فيها الترتيب) وذلك مثل قوله تعالى فى سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا ونحو تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده (قوله ولا دليل) دفع لما توهم انه يجوز ان يكون استعمال الواو فى تلك المواضع مجازا يعنى لا دليل من النقل عن الائمة والاستقراء على استعمال الواو حقيقة فى الترتيب او المقارنة حتى يكون استعمال الواو فى تلك المواضع عدولا عن الحقيقة (قوله اراد ان يدفعه) وذلك الدفع بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة فى موارد استعمال الواو كونه مستفادا عن الواو لان المطلق لا يتحقق فى الخارج الا مقيدا ولان المثال الجزئى لا يصحح القاعدة الكلية واما النقض فلانها لو كانت للترتيب وعندهما للمقارنة لما اتفقوا على وقوع الواحدة فى انت طالق وطالق وطالق منجزا والثلث فى مثل انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخر الشرط واما الحل فاشار بقوله فوقوع الثلث يعنى لكون زمان وقوع الطلاق عين زمان وجود الشرط اذ المعلول يجب ان يوجد مع علته زمانا لا لكون الواو للمقارنة كما ان وقوع الثلث فى تكرر الشرط وتقدم الاجزية كذلك فقوله التفريق فى ازمنة التعليق لا فى ازمنة

التطليق زيادة على الجواب وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة توجب تقديرما فى الكاملة تكميلا لها حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية ايضا بخلاف هذه طالق ثلثا وهذه طالق وفى الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديرها فى كل من الاخيرين فيصير بمنزلة تكرير الشرطية لان المقدر كالملفوظ حيث يقع الثلث اتفاقا بين من ذهب الى انه للمقارنة وبين من ذهب الى انه للترتيب اما وقوعه على الاول فظاهر واما وقوعه على الثانى مع ان عنده الواو للترتيب فلتعلق الاجزية المتوقفة على الشرط دفعة به كما سيجئ (قوله اراد ان يدفعه) وذلك الدفع بالمنع والنقض والحل وقد عرفت الاولين واما الحل فاشار بقوله وقوع الواحدة وحله ظاهر ولابى ح دليل آخر فى هذه ذكره فى الهداية وهو ان الواو للجمع المطلق وهو يحتمل الترتيب والقران وعلى الاول لا يقع الا واحدة وعلى الثانى يقع مافوقها فوقع الشك فى الفوق فلا يثبت به (قوله فيحصل بها) اى فى الجملة الكاملة فلا مسامحة بناء على ان مجموع الشرط والجزاء لا يعلق بالشرط على ان انفهام تعليق المجموع من الباء وان حملت على السببية ثم لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بعض اجزائه معلقا والبعض الآخر معلقا عليه (قوله كالمنجز عند وجود الشرط) فيه نظر لان هذا فى خبر المنع اذا قيل للموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل اثنين وقع الثلث ولو نجز بهذا اللفظ وقع واحدة والجواب ان اختلاف الحكم فى المثال مبنى على ان لا بل لاستدراك العطف باقامة الثانى مقام الاول وقد صح لك لبقاء المحل بعد ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الثنتان بالشرط بلا واسطة كالاولى فصار كانه اعاد الشرط فى حق الثنتين عملا بموجب لا بل بخلافه ما اذا نجز بقوله لا بل لانها بانت بالاولى ولم يبق المحل تأمل (قوله فكذا المعلق اذا وقع) وهو بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به قال شمس الائمة ما قال ابوحنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقا عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكر فكذا عند وجود الشرط وقوعا لبناء الوقوع على هذا التكلم (قوله فيجوز استعارتها) اى اذا كان ذلك الاجتماع من محتملات الجمع فيجوز استعارة الواو بمعنى الحال على قصد التثنية فى الجمع اذ الحال لكونها صفة فى الحقيقة تجامع ذا الحال فشابه الواو ويجوز

ان يكون مجازا مرسلا بطريق اسم المطلق على المقيد ولا منع فى جواز اجتماع العلاقات باعتبارات كما مر (قوله قلنا اولا انه من باب القلب) هو ان يجعل احد اجزاء الكلام مكان الآخر والآخر مكانه وهو ضربان الاول ان يكون الداعى الى اعتباره من جهة اللفظ بان يتوقف صحة اللفظ عليه ويكون المعنى تابعا كما اذا وقع ما هو فى موقع المبتدأ نكرة وما هو فى موقع الخبر معرفة والثانى ان يكون بالعكس نحو عرضت الناقة على الحوض ومانحن فيه من قبيل الثانى (قوله حمل على القلب) الذى هو شعبة من البلاغة ففيه بحث اما اولا فلان كونه من البلاغة مطلقا انما يصح على مذهب السكاكى واما عند غيره فمردود وقال صاحب التلخيص والحق انه ان تضمن اعتبارا لطيفا غيره قبل والارد واما ثانيا فلان اعتبار القلب انما هو فى الخطابيات و فى كلام البلغاء فالتمسك فى مقام الاستدلال سخيف (قوله وثانيا ان الجملة الواقعة حالا) فيه مناقشة لان كونها حالا تنافى كونها قائمة مقامها لان كون الحال شرطا يقتضى التقدم كما مر وتلك الاقامة يقتضى التأخر وايضا قيل ان تلك الاقامة غير مطرد اقول واجيب ثالثا بان قوله وانت حر حال مقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اى مقدرين الخلود فى حالة الدخول لاحال واقعة فان غرض المتكلم عدم وقوع الحرية فى الحال فيكون معناه ادالى الفا فانت حر مقدرة للحرية فى حالة الاداء فيكون الحرية مقدرة فى الحال معلقة بالاداء ورد بان الحال المقدرة قليل فلا يعتبر فى المقام الالزامى فيه ما فيه ورابعا بانه محمول على الشرط والجزاء نظرا الى المعنى فيكون التقدير ان اديت الى الفا فانت حر وخامسا بان الحال وصف والوصف لايتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء ورد بان الحال على تقدير كونه وصفا انما هو للمؤدى الذى هو ذوالحال لا الاداء فلايقتضى آخرا الحرية عن الاداء وانت خبير ان فى هذه الاجوبة الثلث مناقشة (قوله الفاء للتعقيب) الظاهر انه اراد به الاتباع بقرينة نقله كلام الشيخ لا التعقيب الزمانى كما ذهب اليه فخر الاسلام وغيره وفيه ايماء الى ان المختار عنده ما قاله الشيخ وانت خبير ان هذا انما يتم لواراد بالاصل الحقيقة وبالفرع المجاز وهو ممنوع واما اذا اراد به الاعرف والاشهر وبالفرع خلافه كما يدل تعريفه بقوله فعلم ان اعرف المعنيين الاتباع فلا اذ لمانع ان يقول لانم ان اراد بالاصل الحقيقة وبالفرع المجاز لجواز ان يراد المعنى المجازى هو الاتباع

اعرف من المعنى الحقيقى الذى هو العطف كما يدل عليه التفريع فلا بد لنفى هذا الجواز من دليل من كلامه قال صاحب التنقيح يكون الفاء للتعقيب ودخل فى الجزاء اعترض اولا بانه يلزم الدور لتوقف الدخول على كون الفاء للتعقيب والجواب ان توقفه عليه خارجى وتوقف كون الفاء عليه ذهنى فلا دور كما فى كل برهان انى وثانيا بان فاء الجزاء لايقتضى التعقيب حتى يستدل به الاترى الى ماقاله الامام الاعظم يكبر القوم مع الامام مع ورود قوله عليه السلام اذا كبر الامام فكبروا والى قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا والسماع والانصات لايكون عقيب القرأة والجواب ان المعية الزمانية لاينافى فى التقدم الذاتى (قوله وقديكون الاتباع مجردا عن العطف كما فى جواب الشرط) ثم قال فعلم ان اعرف المعنيين هو الاتباع لايقال ان هذا مخالف لما قاله بعض المحققين انه لا دلالة للفاء الجزائية على التعقيب لانا نقول اراد بالتعقيب التعقيب المداول عليه بالفاء العاطفة لاالتعقيب مطلقا الاترى ان فخر الاسلام وغيره قال اما الفاء فانه للوصل والتعقيب حتى ان المعطوف به يتراخى عن المعطوف عليه بزمان وان العطف هذا موجبه الذى وضع له حتى نقل بعضهم عن الشيخ الاكمل ان استعمال الفاء فى الترتيب العقلى كما فى الجزائية مجاز مرسل او استعارة وقد عرفت انه لانزاع فى الحقيقة بين الشيخ وغيره وان تتبعت كلامهم وجدت مصداق كلامنا (قوله نحو جاء الشتاء فتأهب) وهو فى الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فتأهب (قوله وقد تدخل الفاء) لعل دخوله على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على ان مابعدها سبب لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب متقدما على المسبب لامتعقبا اياه ذهب صدر الافاضل تحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء بالاعتبار الثانى وذهب القوم وتبعه المص الى انها انما تدخل عليها باعتبار انها تدوم فيتراخى عند ابتداء الحكم قال المحقق وهذا اقرب اى الى الصواب من تحقيق صدر الافاضل لان الابشار ليس علة غائية لاتيان الغوث بل انما هو علة غائية للاخبار بذلك وكذلك نظائره وايضا العلة الغائية انما يكون علة لعلية العلة لا لعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا ولايخفى على المنصف ان الابشار اى الفرح والسرور غرض فى الحقيقة من اتيان المغيث لان مجرد الاخبار به

وعلة له لا للمغيث نفسه كما ان جلوس السلطان غرض من صنع النجار وعلة له
لا لنفسه فان قيل انما ذكره صدر الافاضل انما يصح فى العلة الغائية قلت
ان ما ذكره القوم ايضا انما يصح فى العلة الدائمة مع ان الفاء كثيرا
ماتدخل عليها كما يقال لاتصل فقد طلعت الشمس وافطر فقد غربت
(قوله وفيه) بحث وانت خبير بان الفاء على تقدير الاضمار لا يبقى للعطف
واما مانقل عن الشيخ عبد القاهر فقد عرفت مافيه (قوله فالصواب ان
يقال آه) اراد ان تقدير الشرط بعد الامر لم يعهد ولم يوجد مع الماضى
فى كلام العرب كما يدل عليه المقام والتمثيل والافوقع الجملة اسمية وفعلية
ماضوية جزاء بتقدير ان اكثر من ان يحصى فى القرآن نحو فالله هو الولى
اى ان اراد وليا بحق فانه هو الذى يجب ان يتولى وحده و يعتقد انه هو
المولى والسيد (قوله وهى ابعد) لكونها للدوام واما الماضى وان كان بعيدا
من المضارع من جهة الزمان لكنهما مشتركان من جهة الحدث
والنسبة الى الفاعل (قوله بل بين الفعلين) اى بل يمكن رعاية الترتيب بين
فعلى الداين بان يعطى درهما عقيب درهم والدراهم فى ذمة المديون
فى حكم العين فيجب اما ان يجعل الفاء مجازا او يصرف الترتيب الى الوجوب
فح يكون الفاء حقيقة فكانه قال وجب على درهم فوجب درهم آخر
وقال الشافعى يلزمه درهم لانه لما تعذر معنى الترتيب صار لغوا فحمل
على جملة مبتداءة محذوفة المبتداء لتحقق مضمون الجملة الاولى وتأكيدها
(قوله وثم للتراخى) وقوله تعالى انه الغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم
اهتدى فالمراد ثم ابقى على ذلك الهدى من التوبة والايمان والعمل الصالح
كما قيل فى اهدنا الصراط المستقيم اى ابقنا عليه فاستعمل ثم اما نظرا الى
تمام البقاء واستبعادا من مرتبة ابتدائها وان البقاء عليها افضل لرتبة
البقاء عليها كذا فى الرضى (قوله قولا) يعنى وانما ذهب ابو حنيفة الى
التراخى فى التكلم دون الحكم قولا اى عملا بحقيقة ثم من كل وجه لا لانها
وضعت لمطلق التراخى فينصرف الى الكمال كما فى التحقيق حتى يرد انه
امر خطابى ولا عبرة فيه فى الاستدلاليات وانه انما يجرى فى اللفظ
لا فى المعنى المطلق (قوله ولانها) عطف على قولا وايضا ان التراخى
فى الحكم مع عدمه فى التكلم ممتنع فى الانشاآت لان الاحكام لا يتراخى
عن التكلم فيها لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ يقارنه فى الوجود فكلما يتلفظ

يوجد كما سيجئ وكذلك فى الاخبار اذلا قائل بالفصل فيه بحث وهو ان
رجلا لو قال لامرأته انت طالق غدا لكان التكلم فى الحال والحكم انما
يتحقق فى الغد مع كونه انشاء اقول ان غدا لكونه ظرف زمان يكون
كالشرط فكانه قال انت طالق ان جاء الغد تأمل (قوله وسكت ثم
قال انت طالق) لم يقل وانت طالق كما فى التوضيح لئلا يرد ان ثم لما جعل
بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولا يحتاج اى ان يقال ان فى ثم معنى
الجمع والتراخى واذا قام السكوت مقام التراخى بقى الجمع وهو معنى الواو فان قلت
لما جعل السكوت فى حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما به الاول
اعنى المبتداء فيصير كانه قال طالق من غير مبتداء قلت الاتصال صورة
كاف فى صحة العطف فى اثبات المشاركة فى المبتداء (قوله على يمين) وهو
مجموع المقسم به والمقسم عليه لكن المراد به المقسم عليه مجازا ذكر الكل
وارادة البعض (قوله فلا يقع فى كلام الله تعالى) الظاهر انه تفريع على كلام
القائل كما يفهم من كلام المحقق حيث قال وبالجملة وقوع بل فى كلام الله تعالى
يكون للاخذ فى كلام آخر من غير رجوع وابطال لكن الصواب ان
يكون تفريعا على ما ذكره المحققون ايضا والمراد بالتأويل الحمل على
مجرد الانتقال (قوله اذا احتمل الصدر فى الاخبار) ولذلك لو قال لامرأته كنت
طلقتك امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين ولو قال لرجل طلق امرأة فلانة
لا بل فلانة يملك ان تطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل
صحيح دون الانشاء اى لا يحتمل فيه الصدر الرد والرجوع فيكون بل فيه
بمنزلة العطف فيعمل فى اثبات الثانى مضموما الى الاول على سبيل الجمع
دون الترتيب ولذلك لو قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق
واحدة (قوله لا لان التدارك) لان نفى الاخص يستلزم نفى الاعم هذا مأخوذ
من فصول البدايع و يمكن ان يراد بالكذب الغلط بمعونة المقام فصار
المعنى لان التدارك للغلط ولا غلط فى الانشاء لانه ايجاد معنى آه او الكذب
وما فى صورته ولا يبعد ان يقال ان الغلط كذب اذ لم يكن الارادة جزأ
فى مفهومه غاية ما فى الباب ان اثمه مرفوع بقوله عليه الصلوة والسلام
رفع عن امتى الخطاء والنسيان (قوله لانه لم يمكن ابطال الاول) الاولى
ان يقول لانه لا يمكن التدارك ليشمل المذهبين (قوله كما يقال سنى) حيث يراد
فى العرف زيادة العشرة فقط لا معه سبعون اخرى والا لكان السن مائة

وثلثين (قوله اى التدارك) اشارة الى عدم الفرق بينه و بين الاستدراك فى الاصطلاح ردا لما زعم البعض ان التدارك انما هو باعتبار غلط المتكلم فى الكلام والاستدراك باعتبار توهم السامع وانه يأتى بعد الاثبات والنفى والاستدراك لايكون الابعد النفى (قوله اذا توهم المخاطب عدم مجئ عمرو ايضا) واما عدم مجئ زيد فباق بحاله ولم يكن الحكم به غلطا وانما جيئت لكن دفعا لتوهم المخاطب ان عمرا لم يجئ كزيد لا لانها للاثبات للثانى بعد النفى عن الاول ولا للنفى عن الثانى بعد الاثبات للاول كذا فى الرضى وفى المفتاح يقال لمن يتوهم ان زيدا جاءك دون عمرو فعلى هذا يكون قصر قلب بخلاف ماذكروه فانه قصر افراد (قوله وهو لايحتمل النفى) اى المفرد لايحتمله لان حروف النفى انما تدخل على الجمل فوجب ان يكون لكن بعد النفى لتغاير مابعدها لماقبلها واجازه الكوفيون بعد الايجاب نحو جاءنى زيد لكن عمرو حملا على بل ولكن ليس لهم به شاهد وكون وضع بل لمغايرة ماقبلها لما بعدها يرفع ذلك الا ان لايسلموا هذا الوضع كذا فى الرضى (قوله الاول ان يتحقق بين اجزائه آه) نحو ماجاءنى زيد لكن عمرو و زيد قائم لكن عمرو قاعد و ما اكرمت زيدا لكن اهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الامير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب (قوله وحمل على الخطاء فى السبب لا الواجب) لان الاسباب مطلوبة للاحكام لامقصودة بذاتها واذا حصل الحق لايبالى باختلاف الاسباب فان قيل يقتضى صحة الاقرار فى هذه المسئلة ان تقبل شهادة الشاهدين اذا شهد احدهما بان على زيد الفا غصبا فشهد آخر ان عليه الفا قرضا مع انها لم تقبل اتفاقا فوجب ان لايقبل الاقرار فى تلك المسئلة قلت ان المدعى منكر لاحد الشاهدين ضرورة انه اما مدعى الغصب او القرض فسقط احدهما بخلاف مانحن فيه فان تكذيب المقر له للمقر ليس فى اصل الثبوت بل فى السبب فلا يضره ذلك فثبت الفرق بينهما تأمل (قوله لانه نفى اجازة النكاح) يعنى فسخه لانه كان موقوفا على الاجازة ولم يوجد فلا يمكن اثبات النكاح بمأتين بعد فسخه فيكون نفى ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحمل على المستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر بمأتين ولم يحمل على الخطاء فى نفى الجهة وهى المائة كما فى مسئلة الاقرار لان ههنا قد صرح به والنكاح بقوله لااجيز النكاح فلا يمكن الحمل عليه بخلاف مسئلة الاقرار حيث لم يصرح برد اصل الاقرار (قوله وزعم

صاحب الكشف) والتحقيق بحيث لم يكن من مزيد او يستحسنه الذهن الحديد ان مائة حال من النكاح وكذا مأتين فصار قيدين للعامل فالنفى والاثبات اما أن يرجع الى المقيد فقط بلا اعتبار لنفى التقييد واثباته فالمعنى لااجيز النكاح واجيزه واما الى القيد فقط وهو اما نفى اعتبار ثبوت المقيد واما بلا اعتبار نفيه واثباته و هذا هو الاكثر و الاشهر فالمعنى لااجيز بمائة واجيز بمأتين واما اليهما اى لااجيز النكاح ولا المائة واجيز النكاح والمأتين واما الى المقيد مع اعتبار قيده واما بالعكس وهما لافرق فى المآل اى لااجيز النكاح لكن لامطلقا بل حال كونه مقيدا بمائة واجيزه لكن لامطلقا بل حال كونه مقيدا بمأتين فصاحب الكشف بنى كلامه اولا على الاول فلم يتسق المثال وبعض الافاضل يحتمل ان يبنى اعتراضه على اول الثانى فيفيد اتساقه وعلى ثانى الثانى فلا يفيد اتساقه بل يكون مجرد مناقشة على كلام وعلى الخامس فيفيده ايضا وعلى كل احتمال لايرد عليه ماسيأتى من الاولوية فى الاعتراض وصاحب الكشف ان بنى جوابه على الاول فيلزم بطلان قوله وانما يلزم العبث آه ضرورة وان بنى على الرابع فيلزم بطلان كلامه الاول اذ على هذا التقدير يتسق المثال بلاريب ثم البحث الاول ان بنى على الثانى يكون قوله ولايدعى احد رجوعه الى مجرد القيد باطلا وان بنى على الخامس يكون هذا البحث راجعا الى البحث الثانى خذ منى هدية هذا التحقيق وكن على الشكر الحقيق (قوله بمعنى الواحد) اعلم ان لفظ احد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته ح منقلبة عن الواو و جمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب فيسوى فيه المذكر والمؤنث والمجموع وهمزته اصلية وهو فى معنى العموم ولايستعمل فى الايجاب اصلا الا مع كل فقولهم انا او لاحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا او عمرا فى معنى اضرب احدهما لايجوز ان يحمل على الثانى وهو ظاهر بل على الاول وبهذا ظهر فائدة قوله بمعنى الواحد (قوله فيوجب الشك) اى اذا كان او موضوعا لاحد مافوقه كما هو مذهب عامة ائمة اللغة وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو الصحيح فيوجب الشك فى الاخبار والتخيير فى الانشاء لا لانه موضوع له كما ذهب اليه القاضى ابو زيد وابو اسحق الاسفرائنى وعامة النحاة والا لما وضع الكلام للافهام واشترك بينه وبين التخيير وهو خلاف الاصل بل لان الشك اكثر ما يحصله من محل او بالنسبة الى التشكيك والابهام وكذا التخيير اكثر ما يحصل

من محل او وهو الانشاء بالنسبة الى الاباحة فان قلت الكلام وضع لابراز
مافى الضمير وجازه ان يكون فى ضميره معنى الشك فيحتاج الى ان يعبر عنه
فوضع له كلمة اوقلت لفظ الشك وضع بازاء معناه فلم يحتج الى غيره والالزم
الترادف وهو خلاف الاصل وقس عليه التشكيك (قوله وقد يكون لمجرد
الابهام) اى ترك التعيين لداع وهو اسماع المخاطبين الحق على وجه
لايزيد غضبهم وذلك الوجه ترك نسبتهم الى الباطل ويعين على قبول
لكونه ادخل فى امحاض حيث لايريد المتكلم لهم الا مايريد لنفسه ويسمى
هذا النوع المنصف والاستدراج ٣ قال ابن هشام فى مغنى اللبيب الشاهد
فى او الاولى من الآية قيل لادرى لم امتنع كون الشاهد او الثانية والمعنى
وان احد الفريقين منا ومنكم لثابت له احد الامرين كونه على هدى
اوفى ضلال واجيب بانه لما اعتبر فى الاولى لم يحتج الى اعتباره فى الثانية
وانما لم يعتبر فيها كيلا يحتاج الى الاول لتقدمها ولان الغرض ابهام محل
الهداية والضلال لانفسهما تدبر ثم اعلم ان او قد يكون للتفضيل فى الخبر
كقولك هذا اما ان يكون جوهرا او عرضا اذا قصد الاستدلال على انه
جوهر لاغير اوعلى انه عرض لاغير اوعلى انه لاهذا ولا ذاك كذا فى الرضى
(قوله فمن هنا) اى لاجل ان المتبادر من الاخبار الى الفهم هو الشك لاالتشكيك
ولا الابهام ذهب بعضهم وهو القاضى ابوزيد وابواسحق وعامة النحاة
الى ان او وضع للشك وفيه التنبيه على منشاء غلطهم حيث استدلوا
بالتواتر على ان الشك معناه الحقيقى وفيه ان التبادر قد يوجد فى المجاز اذا
كان مشهورا تأمل (قوله ويمكن رفع النزاع) بانهم ارادوا بقولهم ان
او وضع للشك انه دال على الشك التزاما بتوسط وضعه لاحد الشيئين
ولكنهم تسامحوا فى العبارة اوارادوا بالوضع الوضع النوعى فح يكون مجازا
فى الشك (قوله ففى قوله هذا حر او هذا) اذا كان او يوجب الشك
فى الاخبار والتخيير فى قوله فى الانشاء فقوله اوهذا حر اوهذا يوجب
الشك لكونه خبر الغة فلا يعتق العبد لرجحان احتمال الخبرية لبقاء اللفظ
بلا معارض ولامكانه بموضوعه اللغوى فلاضرورة فى جعله انشاء ويوجب
التخيير لكونه انشاء شرعا حيث لم يقع الحرية قبل هذا الكلام فيكون له
البيان واذا كان فى ذلك البيان جهة الانشائية والاخبارية ومن هذا قيل
ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه فشرط للاول صلاحية المحل

٣ لاستدراج المتكلم الخصم الاذعان والتسليم منه
ط لان كل من سمعه قال للمخاطب قد انصفك المتكلم اولان المتكلم قد انصف من نفسه منه

عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال اردت الميت لايصدق لان قيام
المحل شرط لانشاء العتق وصح الجبر على ذلك البيان للثانى ولو كان انشاء
مطلقا لما اجبر اذ المرء لايجبر على انشاء العتق بخلاف الاخبار فانه يجبر اذا
تعلق به حق الغير كما اواقر بالمجهول بان قال لفلان على مال يجبر على البيان
(قوله لعدم صلاحية الدابة) تلخيصه ان او للعطف فاذا دخل على المفرد
يفيد بالوضع ثبوت الحكم لاحد الشيئين بعد صلاحية ماله كذا ذكره
ابن يعيش فاذا لم يصلحا للحكم لم يوجد معناه الحقيقى فيلغو وانت خبير
ان هذا يرجع الى ماقاله صاحب التنقيح تأمل ثم ظاهر هذا الكلام انه لونوى
العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية (قوله لما يرد عليه) المورد
المحقق التفتازانى قال السيد الشريف اجيب بان العتق لايتعلق بالمفهوم العام
ولم يقل به احد من الفقهاء بل مايتعلق به العتق هو الذات المبهمة اعنى الفرد
المنتشر فى الجنس بين الافراد والذات المبهمة من حيث مبهمة بين العبد
والدابة لاتصلح محلا للعتق فصارا لغوا هذا معنى ما قاله صاحب التنقيح
(قوله حتى لزمه فى العبدين) يعنى اذا قال المولى هذا حر وهذا لعبديه
فانه يجبر على التعيين بخلاف ما قاله لعبده وعبد غيره فانه لايتعين الاعتق عبده
لان عبد الغير محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك (قوله
كان يقال هذا حر) فح يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ما ذكره لوكان
ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لايقال فعلى هذا يلزم كثرة الحذف لانا
نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر وهذا حر تكميلا
للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما
فى جاءنى زيد وعمرو ولوسلم انه غير مشترك الالزام فمعارض بالقرب وكان
المعطوف عليه مذكورا صريحا (قوله وعلى الثانى آه) يعنى لانسلم
ان الثالث ليس بمغير الاول وقوله لان الواو آه قلنا انه لاينافى التغاير بل
يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد
تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول
وحده اوالاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف اول الكلام على آخره ولم
يثبت حرية احد الاولين هكذا قال المحقق السيد السند ان هذا المنع مكابرة
لانك اذا قلت جاءنى زيد فقد اثبت المجئ لزيد ثم قولك وعمرو ليس
اثبات المجئ لعمرو ومجئ زيد على حاله بلا تفاوت واما قوله فانه اذا

لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده فامر خارج عن معنى الواحد ولا اعتبار لمثل هذه المتغيرات والالزم ان يكون منطلق مغيرا لزيد فليتأمل (قوله لان افراد الخبر بالواو آه) الاترى انه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق لايتعلق الثانى بالشرط لافراد خبره بالذكر وليس هذا قياس عطف المقدر على المذكور بل قياس عطف المقدر على المقدر على عطف الملفوظ على الملفوظ فان نسبة المعطوف على المعطوف عليه نسبة واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين اومقدرين فليتأمل (قوله وتفيد اوالعموم آه) اى عموم النفى وشموله بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم والشمول عليه فيكون فى قوة السالبة الكلية الى نفى العموم والشمول بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون فى قوة رفع الايجاب الكلى كما فى الواو اذا استعملت فى النفى نحو ماجاءنى زيد وعمرو بمعنى لم يجئ مجموعهما قال نجم الدين افادة اولعموم النفى اظهر ويحتمل مرجوحا ان يكون معنى قولك لاتضرب زيدا اوعمرا لاتضرب احدهما واضرب الآخر ويندفع هذا الاحتمال بمثل القرينة التى فى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما اوكفورا اذ لايجوز لاتطع واحدا منهم واطع آخر بقرينة الاثم والكفر (قوله والسر فى افادتها العموم) ههنا انها لاحد الامرين وبه ظهران اواستعملت ههنا فى معناه الموضوع له وهو الحق لا فى معناه المجازى كما ذهب اليه فخر الاسلام وصاحب المغنى وغيرهما قال نجم الدين ان لفظ او فى جميع الامثلة موجبة كانت اولا مفيدة لاحد الشيئين اوالاشياء فلم يخرج اومع القطع بالجمع فى الانتهاء فى لاتطع منهم آثما اوكفورا عن معنى الوحدة التى هى موضوعة له (قوله كما ذهب اليه) اى الى عدم الشمول ٩ بقرينة مقالية وهى ان نفى الايمان يستلزم نفى كسب الخير فى الايمان (قوله انها تدل بيان لما) فى كما ذهب بحذف من والضمير راجع الى كلمة او وتذكير الضمير فى التلويح باعتبار لفظ اوتدل على نفى العموم بمعنى ان عدم النفع لمن لم يجمع بين الايمان قبل الساعة وبين كسب الخير سواء لم يعمل الايمان قبلها اوعمل ولم يعمل كسب الخير اولم يعمل شيئا منهما وانما ينفع لمن جمع بينهما قبلها ولم تدل على عموم النفى اذ نفى الايمان قبل الساعة يستلزم نفى كسب الخير فيه (قوله وفيه بحث) تلخيصه ان قوله اوكسبت عطف على آمنت يحتمل عطف مفرد على مفرد بلاتقدير لم تكن فيقع او فى سياقه لكن لم يفد العموم بل يفيد

٩ وذلك ان معنى قولهم وتفيد او العموم فى النفى الا للقرينة ان او اذا استعملت فى سياق النفى فالاصل الحقيقة فيفيد عموم النفى فى جميع الاوقات الا وقت قيام قرينة دالة على انها مجاز بمعنى الواو فتفيد نفى العموم لامعناه انها اذا استعملت فى النفى فالاصل ان تعتبر فى سياق النفى فتفيد عموم النفى الا انها قد تدل القرينة على اعتبار النفى فى سياقه اوكما زعمه بعض معاصره هذا هو الحق المبين منه

نفى العموم بالقرينة ويحتمل عطف مفرد عليه بتقديره فلم تقع فى سياقه فلم يفد نفى العموم ايضا بل افاد ايقاع احد النفيين فلم يكن كلامه قطعيا فى افادة اونفى العموم بالقرينة حتى يصح التمثيل به بجواز ان يريد بقوله الاحتمال الثانى اقول ان هذا الاحتمال لاينفى جواز ارادة الاول فيجوز ان يبنى المحقق التمثيل على الوجه الاول وهذا القدر كاف فيه (قوله ان العموم انما يلزم آه) جواب عما استشكلوا فى قول صاحب الكشاف ان كسبت عطف على آمنت حيث توهموا من ظاهره اراد به العموم قطعا فح يلزم التكرار فاجاب المحقق بان العموم المستلزم للتكرار انما يلزم لواراد به العطف بلا تقدير لم تكن وهو بط للزوم التكرار فعلى هذا تعين العطف بتقديره نظرا الى تحقيق كلامه فلم يوجد العموم حتى يلزم التكرار واشار فى التلويح الى جواب آخر على طريق التسليم يعنى سلمنا انه اراد العطف بلاتقدير لم تكن وانما يلزم ذلك العموم اولم يوجد هنا قرينة مانعة دالة على افادة اونفى العموم فعلى هذا تعين ان او يفيد نفى العموم بتلك القرينة نظرا الى ظاهر كلامه هذا تحقيق كلامه فى شرح الكشاف واذا تأملت فيه حق التأمل عرفت ان لاتنافى بينه وبين ما فى التلويح بان كلامه فيه يدل على ان او فى الآية قطعى فى سياق النفى وفى شرحه يدل على عدم القطع فحق عليه القول ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور (قوله فانه تشويه لكلامه) اى ان قول المحقق فى توجيه كلام صاحب الكشاف بحيث يندفع عنه الاشكال المذكور تقبيح حيث يفهم من قوله الذى سبق للتوجيه ان كلامه كلام ظاهرى خال عن التحقيق فح لايكون توجيها لمرام صاحب الكشاف واقول ان ذلك القول ليس تقبيح لكلامه بل توجيه لمرامه على ابلغ وجه حيث نبه به على ان المعترضين على كلامه بلزوم التكرار اقتصروا نظرهم على ما توهموا من ظاهر كلامه ولم يقدروا ان يسلكوا مسلك تحقيق كلامه ليندفع توهمهم وبقوا فى ظلمة الوهم (قوله واما الثانى فلان عطف آه) اقول قال نجم الدين العامل فى المعطوف هو الاول بواسطة الحرف عند سيبويه والمقدر من جنس الاول عند ابن جنى والفارسى وحرف العطف بالنيابة عند بعض فان اراد عطف كسبت على آمنت بحيث يكون فى سياق النفى لم يكن لاتنافى كون كسبت خبر لم يكن المحذوف فعدم تنافيه له مم كيف ان العامل فى المعطوف هو المذكور لاالمحذوف عند سيبويه وان اراد انه

لم يناف مطلقا فعدم التنافى مسلم لكن الكلام فى المطلق ولهذا امر بالتأمل بقى هنا بحث شريف ان الاية تقتضى ان لا ينفع الايمان بدون العمل كما هو مذهب المعتزلة ومذهب اهل السنة انه نافع فما التوجيه قلت قال صاحب الكشف ان فى الآية لفا ونشرا تقديريا اى لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل ولا ينفع نفسا الخير لم تكن كسبت خيرا من قبل (قوله وقد يكون اوللاباحة) قال صاحب المنصف من الكلام على شرح مغنى ابن هشام نقلا عن ابن الصايغ وغيره واما التى زعموا ان اوللاباحة فلم تؤخذ من لفظها ولا من معناها وانما اخذت من صيغة الامر مع قرائن الاحوال (قوله والاباحة والتخيير قد يضافان آه) اشارة الى دفع ماقيل ومن العجيب انهم ذكروا ان صيغة افعل للتخيير والاباحة ومثلوه بخذ من مالى درهما اودينارا وجالس الحسن اوابن سيرين ثم ذكروا ان اوتفيدهما ومثلوا بالمثالين المذكورين وجه الدفع انهما لما كانا مستفادين منهما فحيث مثلوهما للصيغة مع قطع النظر عن او وكذا العكس لكن التحقيق ان اولاحد الشيئين اوالاشياء ولا دلالة لهما على احد المعانى وانما يحصل للكلام من اشياء اخر فحصول الشك من جهة جهل المتكلم والتشكيك من جهة الايهام على السامع والتفصيل من جهة بيان اقسام الشئ والتخيير من جهة انه لا يحصل بالجمع فضيلة والاباحة من جهة ان فيه فضيله (قوله او بمعنى الى) عند غير سيبويه او بمعنى الا عنده الداخلة على ان المقدرة بعدها الا ان ان ايضا داخل فى مفهومها والا يلزم من تقدير ان بعدها تكرار كذا افاده قدس سره فى شرح الكافية (قوله على احد) الاقاويل وهى ثلثة الاول ان يكون معطوفا على قوله تعالى او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شئ اعتراض فالمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يكبتهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا وليس لك من امرهم بشئ واما انت عبد مأمور لانذارهم وجهادهم والثانى ان يكون معطوفا على الامر او بشئ باضمار ان فالمعنى ليس لك من امرهم اومن التوبة بما عليهم اوتعذيبهم شئ اوشئ التوبة عليهم اوتعذيبهم والثالث ان يكون بمعنى حتى اوالا فالمعنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب الله عليهم فتسر بحالهم او يعذبهم فتشفى منهم كما فى البيضاوى والى هذا اشار بقوله اى ليس لك من الامر آه وهو الدعاء عليهم على رواية والهم بالدعاء عليهم على رواية المتعلقان

فى عذابهم اوالدعاء لهم المتعلق فى استصلاحهم قال ابو الليث فى تفسيره قال مقاتل كان سبعون رجلا من اصحاب الصفة خرجوا الى الغزو محتسبين فقتل السبعون جميعا فشق ذلك على النبى عليه الصلوة والسلام فدعا الله عليهم اربعين يوما فى صلوة الغداة فانزلت الآية وروى جويبر عن الضحاك انه قال لما كان يوم احد كسرت رباعية النبى عليه الصلوة والسلام وقتل سبعون رجلا من الصحابه فهم عليه السلام ان يدعوا على المشركين فنزلت فقول المص وتحريم ان يدعوه آه ملايما لما قاله مقاتل لا لما روى جويبر لانه يحتاج الى تقدير اى وتحريم الهم لان يدعو عليهم وانما ذكر واستصلاحهم اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب (قوله حتى تقع توبتهم) فيقبل الله توبتهم فتفرح فلا تدعو عليهم بالهلاك اويقع تعذيبهم فتشفى منهم فلا تدعو ايضا فظهر اندفاع ماقيل ان فيه بحث لان اوان كان بمعنى حتى يكون للغاية ينتهى النهى عند التوبة فيصح الدعاء عليهم اوسؤال الهداية لهم والاول ممتنع والثانى تحصيل انتهى على ان هذا البحث انما يرد على القائل بالمفهوم المخالف واما ماقيل الاولى الى ان يقع او الا ان يقع لانتفاء شرط حتى هنا وهو ان يكون مجرورها آخر جزء مما قبلها اومايلاقى آخر جزء منه وان يدخلها بعدها فيما قبلها فغفلة عما سيأتى من كلام المص واما اذا دخلت حتى على الافعال فللغاية ان احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء (قوله فان عطف الفعل آه) بيان بيان للمانع اللفظى قال الفراء ان اوهنا بمعنى حتى وقال ابن عيسى بمعنى الا ان لانه لا يحسن ان يعطف على شئ اوعلى ليس لانه يلزم عطف الفعل على الاسم اوالمضارع على الماضى فتعذر حقيقته فحمل على الغاية كذا فى كشف الاسرار ولم يحسن والاول لانه يلزم عطف الجملة على المفرد وكذا الثانى لانه يخل لمحسنات الوصل كما قرر فى موضعه والمراد عطفه بلا اضمار ان لا مطلقا كما توهم حتى يرد انه مخالف لما تقرر من جواز العطف بتقدير ان وان الظاهر ان يقول على احد القولين وانما لم يجوز هذا القائل العطف على او يكبتهم كما اجازه الكشاف لانه يجوز عنده ان يكون هذه الاية نزلت منفصلة عما قبلها ومقدم عليه (قوله نحو لالزمنك اوتعطينى حقى) قال هنا مضاف محذوف منصوب على الظرفية اى لالزمنك الاوقت ان تعطينى وقال غيره مابعدها بتأويل مصدر مجرور باو

التى بمعنى الى مع حذف المضاف اى الى وقت الاعطاء (قوله وقديكون او بمعنى بل) فح لايكون بعدها الا الجملة فيكون للانتقال من جملة الى جملة اخرى اهم من الاولى (قوله قال مالك) وكذا الحسن وابراهيم النخعى ان او فى الآية للتخيير لايجابه فى الانشاء فكان الامام مخير بين القتل والقطع والصلب والنفى فى كل نوع من قتل فقط واخذ مال فقط وقتل واخذ مال معا وتخويف فقط كما فى الكشاف وذكر فى شرح التأويلات ٢ ان الامر كذلك فى غير النفى لان الاقتصار على النفى لا يجوز عندهم لان من اثبت التخيير لم يجعل النفى جزاء على حدة لانهم حملوا كلمة او ينفون على معنى الواو والنفى على القتل فصار معناه وينفون من الارض بالقتل والصلب (قوله فاجاب آه) يعنى قال بعضهم ان كلمة او هنا لتوزيع الآية الاربع على الجنايات الاربع لان اول الاية دليل على ان المذكور جزاء المحاربة وهو قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الارض فسادا ان يقتلوا الآية والجزاء انما يجب على حسب الجنايات قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها والمحاربة معلومة بانواعها عادة بقتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فيجب توزيع الاجزية على الجنايات حسبما يقتضيه المناسبة والا لزم ان لا يكون جزاء سيئة بمثلها فدل على انه لايجوز العمل بالتخيير كيف وقد اجمعوا على ان القاتل اذا اخذ المال لايجازى بالنفى وحده لايقال كيف يوجد الاجماع مع مخالفة مالك والحسن وابراهيم النخعى لانا نقول قد عرفت اندفاعه بما ذكر فى شرح التأويلات (قوله على انه ورد فى الحديث) وهو ماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه الصلوة والسلام وادع ابا برزة هلال بن عويمر الاسلمى على انه لايعينه ولايعين عليه فجاء اناس ٧ يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحابه الطريق فنزل جبرائيل بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطع يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما يهدم الاسلام ماكان منه فى الشرو فى رواية عطية عنه ومن اخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع فيهم احد هذه الانواع اجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه جزاء ماصدر عنه (قوله واجاب آه) عطف على قوله فاجاب يعنى اجاب بعض ائمة الحنفية

٢ قال الشيخ ابو منصور ان كلمة او متى ذكرت بين الاجزية المخالفة الاسباب يراد بها الترتيب فالاية من هذا القبيل والا فهى للتخيير منه

٧ اى يريدون تعلم احكام الاسلام بقرينة قوله فمن جاء مسلما يهدم الاسلام فسقط ما قيل ان الشخص لايخرج عن كونه حربيا بارادته الاسلام والحد لايجب بقطع الطريق عليه ان كان مستأمنا منه

عن مالك بان او بمعنى بل فح يكون للانتقال من جزاء الى آخر على حسب مايقتضيه المناسبة (قوله فظهر من ذلك) اى مما قاله شمس الائمة حيث فهم منه ان كون او لمعنى بل جواب وللتوزيع جواب آخر وانت خبير ان من جعلهما جوابا واحدا نظر الى المآل انه لافرق فى الحقيقة بين جعله للتوزيع وبين جعله بمعنى بل ومن جعلهما جوابين نظر الى امر لفظى ولكل وجهة هو موليها نعم ما فعله البعض اليق اذ العبرة بالمقصود (قوله اعلم ان كلمة حتى) اشارة الى الرد على فخر الاسلام وغيره حيث ذكروا حتى فى حروف العطف مع ان الاحسن ان تذكر فى حروف الجر لانها اصل فى الجارة اقول ان دعوى الاصلية ممنوعة وقد اجمع النحاة على ذكرها فى حروف الجارة والعطف وبعد التسليم الاحسن ان يذكر فى العاطفة اكتفاء بالسابق ورعاية للمناسبة بين حتى وبين او بمعنى حتى ولهذا تراهم انهم ذكروها عقيب او بمعنى حتى

﴿مبحث حروف الجر﴾

(قوله حروف الجر) وهو ما وضع للافضاء بفعل او معناه الى ما يليه ومن هذا سميت حروف الجر يسميها بعضهم حروف الاضافة لهذا والاظهر انه قيل لها حروف الجر لانها تعمل اعراب الجر كما سميت بعض الحروف حروف الجزم وبعضها حروف النصب والجزم (قوله فالباء للالصاق) بدلالة استعمال العرب وهو اقوى دليل فى اللغة كالنص فى احكام الشرع قال المحقق ان الباء حقيقة فيه ومجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك (قوله اى التصق مرورى) اشارة الى ان الباء مجاز على سبيل الاتساع ولم يذكر المثال الحقيقى نحو به داء تنبيها على قلة وقوعه (قوله ومعناه لاتخرج آه) وذلك ان الباء يقتضى ملصقا به ولامستثنى منه عاما مناسبا له فيكون من قبيل لا آكل اكلا لان من قبيل لا آكل لان المصدر الذى دل عليه الفعل ليس بعام ولهذا لايجوز تخصيصه بالنية الايرى ان قولنا لاآتيك الايوم الجمعة اولا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لاآتيك بدون الاستثناء لايفيد العموم اصلا فظهر ان ماذكر فى الكشف وشرح المغنى ان الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة فى موضع النفى ليس كما ينبغى (قوله فانه لاتوجب لكل خروج اذنا) وكذا لو قال ان خرجت الا ان اذن لك حيث لايشترط الاذن لكل خروج حتى لو خرجت مرة باذن ثم خرجت بلا اذن لايحنث واما وجوب الاذن لكل دخول

فى قوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى الا ان يؤذن لكم فستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهى قوله تعالى ان ذلك كان يؤذى النبى لا من لفظ الا ان يؤذن لانه لو ذكر بحرف حتى كان الحكم كذلك كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا نعم يتجه ان القرينة قائمة هنا ايضا لان الحامل على الحلف التأذى بالخروج من غير اذن فيشترط التكرار تحصيلا لغرضه فتأمل (قوله فحمل على الغاية) كما فى قوله تعالى الا ان تغمضوا فيه والا ان يحاط بكم والا ان تقطع قلوبهم قال ابن عيسى الا ههنا بمعنى حتى فان الغاية قصر العام وبيان التغيير كذلك الاستثناء وهذا انسب مما ذكره المص فان قلت لامعنى للقصر الاثبوت الحكم ونفيه عن البعض وهذا بمفهوم الغاية والاستثناء وهو خلاف مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى قلت المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولا يدل فى البعض الآخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى (قوله المصدر قد يقع حينا) على حذف المضاف وعند ابى على ان المصدر يقام مقام الزمان من غير اضمار مضاف كذا فى الرضى لايقال ان هذا فى نفس المصدر لا فى ان مع الفعل لانا نقول بعد التسليم ان ان مع الفعل بعد صيرورته مصدرا يجعل حينا لاقبله كما توهم فقيل ان هذا فى ان مع الفعل ليس بمثبت ويدل على ماقلناه تفسير صدر الافاضل والمص بلا تخرج وقتا الاوقت اذنى ونظيره ماقاله بعض المدققين فى تفسير قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون بعملكم على ان ما مصدرية ينبغى ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام بعناية الملك العلام (قوله فيجب لكل خروج اذن) لوقوع وقتا فى سياق النفى كوقوع خروجا فى سياقه فظهر فساد ماقيل ان قوله الاوقت اذنى ليس بعام حتى يتناول الجميع بخلاف قوله الاخروجا باذنى لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذنت لك صار عاما (قوله فلا يحنث بالشك) اى لا يثبت الحنث به لانه سبب لحكم شرعى فلابد من كلام يفيده ظنيا او يقينيا واما عدم الحنث فعدم اصلى فلم يجب فيه من ذلك الكلام فظهر من هذا فساد ماقيل ان هذا الجواب فاسد لان الحنث لكونه مجتهدا فيه ليس بيقين حتى يزول بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم تدبر (قوله فيصير بمنزلة الا اذنى) قال الفراء ان قوله الا ان اذن بمنزلة قوله الا باذنى بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبى

الا ان يؤذن لكم وقد كان تكرار الاذن شرطا ولان كلمة ان مع المضارع بمعنى المصدر لا اتصال له بما تقدم فوجب تقدير الصلة وهى الباء وحذفه شايع مع ان ولان فيه رعاية معنى حقيقة الاستثناء والعمل بها واجب ماامكن والغاية مجاز فلا يصار اليه عند امكانها وقد عرفت الجواب عن الآية وعن الثالث وستعرف الجواب عن الثانى (قوله ورد) يعنى رد صاحب المبسوط هذا الوجه تلخيصه ان كون قوله الا ان اذن بمنزلة الاباذنى ليس بمستقيم لان الملصق به انما يجوز حذفه اذا دل الباء عليه وهو انما يدل عليه اذا كان مذكورا لامقدرا فاستقام قولنا الاخروجا باذنى ولم يستقم قولنا الاخروج ان اذن لك فظهر منه فساد الجواب بان اختلاله اه نعم يتجه ان تقدر الباء جاز كذلك كون الا بمعنى الغاية وليس احدهما اولى ولابد من مرجح مع ان الترجيح قائم فى الاول اذ حذفه شايع بخلاف الثانى تأمل (قوله فالصواب فى الرد) فيه ان هذا ليس من قبيل الاستدلال حتى يصح ان يقال انهم آه بل هو من قبيل بيان وجود مرجح تأمل (قوله والاستعانة) كذا فى التلويح اراد ان الباء موضوع لها ايضا فيكون مشتركا وقد عرفت فى بحث الخاص ان الباء حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فبين كلاميهما مخالفة ولم يذكرها صاحب المنار والمغنى وغيرهما لان الباء عند الاصوليين خاص فى الالصاق كما صرحوا به فى بحثه وينفى كونه مشتركا كما عرفت فى تعريف الخاص ومن ثمه قال سيبويه انما هى للالصاق والزمخشرى فى المفصل ان الاستعانة والمصاحبة داخلة فى الالصاق فظهر منه ان ما مرضه صار صحيحا حقا وما صححه وحققه صار سقيما باطلا (قوله اى اذا كان الباء للاستعانة) اشارة الى ان دخولها على الوسائل تفريع على كونها للاستعانة ووجهه ان المستعان به آلة يتوسل بها الى المطلوب كذلك الثمن يتوسل بها الى المبيع وقد فرع فخر الاسلام وصاحب المغنى دخولها عليها على كونها للالصاق ووجهه ان المق فيه هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيدخل الباء على الاثمان التى هى بمنزلة الآلة (قوله شبه المحل) جواب لما واذا ظرف له والباء فى بالآلة متعلق بشبه فظهر ان عدم وجوب الاستيعاب مستفاد من دخول الباء فى آية الوضوء على المحل فيكون المراد التبعيض فعلى هذا لم يبق بين مذهب الشافعى وابى حنيفة رحمهما الله تعالى فى وجوب التبعيض بناء على ان الباء قد دخل

على المحل لكن الشافعي اعتبر اقل مايطلق عليه المسح اذلادليل على الزيادة ولااجمال فى الآية وابا حنيفه رحمه الله تعالى ذهب الى انه غيرمراد لحصوله فى ضمن غسل الوجه مع عدم تأدى الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه الصلوة والسلام بمقدار الناصية وهى الربع واجاب الشافعي بان عدم التأدى بناء على فوات الترتيب وهو فرض عنده فصار الخلاف مبنيا على الخلاف فى اشتراط الترتيب وقال اكثر الاصوليين ان الشافعي حمل الباء فى آية الوضوء على التبعيض كما ان مالكا حمله على الصلة للتأكيد لنا ان كون الباء للتبعيض لم يعرف فى اللغة كذا قاله ابن جنى وانما وضع له لفظ من وايضا يلزم الترادف والاشتراك اذالباء للالصاق اتفاقا و كلاهما خلاف الاصل وحمله على الصلة الغاء الحقيقة والحمل على ماهو غيرمقصود وهوالتأكيد بلاضرورة والتأسيس اولى منه (قوله فبالحديث المشهور) وبه يجوز الزيادة على الكتاب فيكون ناسخا له اذالزيادة عليه نسخ كما صرحوابه لكن قيل قوله عليه السلام المائدة آخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها يدل على ان جميع احكامها ثابتة غير منسوخة اصلا فتأمل (قوله فان الوجه) جواب عما قيل ان هذا الحديث لايقتضى الاستيعاب فاجاب بما ترى وكذا الذراعان اسمان للمجموع ولولم يحمل على الكل لزم ارادة البعض مجازا بلا قرينة وذا باطل (قوله ولانه خلف عن المستوعب) فان قيل هذا الدليل يجرى فى المسح على الخف مع تخلف الحكم المدعى عنه قلت نعم لكن عدم الاستيعاب فيه ثبت بالسنة المشهورة على خلاف القياس وهى ماروى انه عليه السلام مسح على ظهر خفيه خطوطا بالاصابع وقيل ان المسح على الخف بدل عن غسل الرجل لاخلف (قوله نحو تأمر علينا) اى صار اميرا واللام فى قوله لان متعلق بتستعمل اشارة الى المناسبة بين المعنى اللغوى والشرعى (قوله ثم فى الشرط) اشارة الى ان هذا الاستعمال متراخ عن الاول ولايصار الى الثانى عند امكان الاول وكذا قوله فى العوض (قوله بالخطر) بفتح الخاء المعجمة والطاء المهملة التردد بين الامرين والمراد هنا الامر المردد فيه الذى هو بصدد ان يقع وان لايقع فيحمل على العوض اى اذا استعمل فى المعاوضات المحضة يستعار بمعنى الباء باتفاق بين ابى حنيفة و بين الامامين لان الالصاق يناسب اللزوم اذا لشئ اذالزم الشئ كان ملصقابه واما اذا استعمل

فيما ليست بمعاوضة محضة كالطلاق على مال كان بمعنى الشرط عند ابى ح وعندهما كان بمعنى الباء (قوله يجب ثلث الالف عندهما) وح يكون الطلاق بائنا ولاشئ عنده فح يكون الطلاق رجعيا (قوله وذلك) اى الفرق بين العوض والشرط فيه بحث انهم قالوا ان يرجع فى استحقاق نصف الهبة بنصف العوض لافى استحقاق نصفه وقالوا توجيه ذلك ان كل جزء من اجزاء المعوض عوض عن جميع الهبة فاذابقى منه شئ لايرجع وقد يقال انما ذكره انماهو فى المبادلات المقصودة من الجانبين فان البعض منقسم على البعض فيها لتحقق المقابلة وعوض الهبة فى حق الواهب ليس على سبيل المقابل لان الموهوب له ملك الموهوب ابتداء من غيران يقابله شئ فلم يعتبر فى حقه حكم (قوله وثبوت المشروط والشرط) فيه مناقشة لانه لوقال لنسوته ان كلمت كل واحدة منكن فانتن طوالق ثم كلم واحدة منهن يقع الطلاق على تلك الواحدة فقد وجد الانقسام والجواب ان ذلك لتكرار الشرط فى الحقيقة فان كلمة كل تفيد العموم (قوله لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط) اى على جزء آخر من الشرط فلم يكن الشرط بتمام اجزائه موقوفا عليه لتمام اجزاء المشروط فلم يثبت المعاقبة وايضا ان هذا مبنى على ان مجموع الالف شرط بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط والافتقدم الجزء لايستلزم تقدم الكل حتى يلزم عدم ثبوت المعاقبة (قوله المراد بالغاية) دفع لما يتوهم من ان هذه الاضافة لاتصح لكونها مشعرة لانقسام الغاية مع انه ممتنع والمراد بالمسافة الامر الممتد لاالمكان حتى ينتقض باستعمال من والى فى الزمان (قوله اطلاق اسم الجزء على الكل) كذا قاله بعض المحققين وقال بعضهم اطلاق على احد المعنيين اذالغاية لفظ مشترك كالاجل والاول اولى اعترض صاحب الترجيح بان نهاية الشئ ماينتهى به والشئ انما ينتهى بضده فكيف يكون جزأ منه حتى يصح الاطلاق واجيب اولا بان قولهم محمول على القلب اذالبداية لها غاية وكذا الانتهاء وانت تعلم بعد تسليم صحة القلب مطلقا ان ابتداء اللغوى وكذا الانتهاء لايطلق الا ماليس له امتداد وثانيا بانا لانسلم ان الشئ انما ينتهى بضده بل بجزئه الاخير على انه لادليل على بطلان كون ضد الشئ جزأ منه اذالممتنع اتصافه معا فى حالة واحدة واما اجتماعهما فى الوجود اجتماع الكل مع الجزء فلا الاترى ان السواد

والبياض ضد البلقة مع ان كلا منهما جزء منها وفيه ما لا يخفى وثالثا بان اطلاق الغاية على المسافة مجاز فى المرتبتين حيث اطلقت على آخر جزء من الشئ للمجاورة ثم على المسافة وفيه تكلف والتوجيه السالم ان اضافة الابتداء وكذا الانتهاء لادنى ملابسة فلا حاجة الى ان يقال ان الغاية مستعملة فى معناه الحقيقى وهى جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتهما اليه اضافة هذا الفرد الى الجنس ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه انقسام القسيمة وانما يلزم لو كان اضافتهما اضافة الاجزاء الى كل على ان كون الجنس معنى حقيقيا فى حيز المنع فلا بد من النقل من ائمة اللغة (قوله وتستعمل للتبعيض) بحيث يرجع هو والبيان والزائدة الى الابتداء والا لم يصح قوله وعليه اى على هذا استعمال المحققون منهم صاحب المفصل لان مذهبهم على ما فى التلويح ان اصل من الابتداء والبواقى راجعة اليه يعنى انها لم تنفك عن معنى الابتداء بخلاف نحو سرت من البصرة وللتنبيه على هذا لم يقل والتبعيض مع انه الاخص (قوله ورد باطباق) ورد ايضا عليه الاصفهانى فى شرح البديع بان معنى التبعيض لم يوجد فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان ولا فى خرجت من البصرة وانت خبير انه لا يجب استعمال اللفظ حقيقة فى جميع الموارد وقوله ولو قيل آه اشارة الى التوفيق وانما قال لم يبعد تنبيها على ضعفه لكونه مخالفا لما فى سراج الدين والتحقيق ان الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا فى التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا ولهذا قال صاحب المغنى واختكى انها للتبعيض وقد يكون للبيان ثم قال صاحب التحقيق رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية عند الفقهاء وكل واحد فى موضعه حقيقة (قوله اى زائدة فى غير الموجب) وهو اما نفى نحو ما رأيت من احد او نهى نحو لا تضرب من احد واستفهام نحو هل ضربت من احد وغير الاخفش والكوفيون شرطوا فيها شرطين كونها فى غير الموجب ودخولها على النكرات كذا فى الرضى (قوله نحو ما جاءنى من رجل) يعنى ان من فى المثال الاول زائدة دون الثانى وذلك لان احدا اذا وقع فى حيز النفى يفيد العموم والاستغراق واذا زيد عليه من يؤكد بخلاف رجل فانه لا يفيده اذا وقع الا ترى ان قولك ما جاءنى رجل يحتمل انه ما جاءنى رجل واحد بل رجلان واكثر واذا زيد من على رجل يكون الرجل به نصا

فى الاستغراق فلا يكون حينئذ تأكيدا له سواء فى الفاعل او المفعول نهيا نحو لا تضرب من رجل ولا تضرب انت من رجل وفيهما وفى المبتداء نفيا واستفهاما نحو جاءنى من رجل وما ضربت من رجل وما من رجل جاءنى وهل جاءنى من رجل وهل ضربت انت من رجل فى الدار فان قلت فانه مخالف لما اجمع النحاة على ان من زائدة فى نحو جاءنى من رجل قلت انه زائدة باعتبار استقامة المعنى بعد حذفها وليست بزائدة باعتبار افادتها العموم والاستغراق (قوله وحتى للغاية اى للدلالة آه) اراد ان حتى انما تدل على ان ما بعدها نهاية لما قبلها والدخول وعدمه مسكوت عنه كما هو المذهب فقوله اما عند الاطلاق تفصيل له على وجه الاستيناف ولانفهام اخته منه حذفت كما فى قوله تعالى واما الذين فى قلوبهم زيغ يعنى اما عند ذكر حتى بلا قرينة ٣ فالاكثر والاغلب استعمالا على ان ما بعدها داخل فيما قبلها واما ذكرها مع قرينة مانعة فلا يدخل ما بعدها فيه وكلمة الى بخلافها فان الاظهر فيها عدم الدخول الامع القرينة كذا فى الرضى وشرح لب الالباب وما ذكره المص مذهب جار الله ومن تبعه كابن الحاجب حيث قالوا ان مجرور حتى سواء كان جزأ اولا داخل فى قبلها قال ابن مالك الدخول وعدمه جائز مطلقا وقال عبد القاهر والاندلسى وغيرهما انه داخل فيه ان كان جزأ والا فغير داخل كما فى الرضى (قوله لان الاصل هى الجارة) اذ العاطفة لا يخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوفة يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا حكم يقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل فى العطف المغايرة المباينة كما فى جاءنى زيد وعمروا ويمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر ذكره ابن يعيش (قوله جزء من المعطوف عليه) وهو اعم من ان يكون حقيقة او حكما والا لانتقض بقولهم ضرب بنى السادات حتى عبيدهم واعجبتنى الجارية حتى حديثها والقى الصحيفة كى يخفف رحله والزاد حتى نعله القاها فان لم يكن جزأ حقيقة لكنهم صارت بالاختلاط معهم كالجزء منهم وكذا الحديث فانه وان لم يكن جزأ منها لكن لكونه صفة لها وصار كالجزء منها وكذا النعل عند من جوز عطفه وان لم يكن جزأ منه الصحيفة لكن القاءها يدل التزاما على ما يكون فعله جزأ منه فكانه قال القى جميع ما فيه معه حتى نعله كذا فى شرح لب الالباب (قوله فلا يجوز جاءنى

٣ اى لا عند عدم قرينة دالة على الدخول او الخروج كما توهم اذ الدخول لا يحتاج الى القرينة منه

الرجال حتى هند) بحسب اللغة والا فجوزه الفقهاء كما سيجئ (قوله مات كل
ابلى حتى آدم) قيل ولابد من تأويله بان المراد مات آبائى حتى آدم والافآدم
جزء لكل اب وهو الواجب فى المعطوف بل جزء له وقد عرفت الاستغناء
عنه والعجب ان هذه القائل بعدما نقله من كلام شارح اب الالباب قال
ولابد من تأويل المثال (قوله او فى الوسط ٤ عطف على اولا) لا على الواقع
كما يتبادر من لفظ عن فالاولى ان يقول او وسطا كما فى قولك مات الناس
حتى الانبياء او فى زمان واحد نحو قدم الحجاج حتى المشاة فى ساعة كذا
وهنا بحث وهو ان صدق احد المثالين يقتضى كذب الآخر تأمل (قوله
وقد يكون ابتدائية) وتقع بعدها الجملة الفعلية نحو جاءنى العلماء حتى ذهب
الجهلاء اواسمية فالاولى ان يتعرض الى الفعلية قال فخر الاسلام ومن تبعه
وقد تدخل على جملة مبتدأة على مثال واو العطف اذا استعملت لعطف
الجمل فانها فى هذه المحل الابتداء لا للعطف عند قوم ولهذا سموها
واو الاستيناف (قوله خرجت النساء حتى هند خارجة) وهى جملة مستأنفة
لا محل لها من الاعراب واثر هذا المثال على مثالهم من نحو ضربت القوم
حتى زيد غضبان لما اورد عليه انه مخالف لما اشترط جمهور اهل العربية
فى حتى الابتداء ان يكون الخبر من جنس ما قبلها وغضبان ليس من جنسه
ولايخفى على من تتبع كتب الاصول ان هذا فى خبر المقدر فقط (قوله كما
فى امرئ القيس) الاستشهاد فى قوله وحتى الجياد فانه مبتداء وما بعده خبره
والواو داخلة على حتى وليست بعاطفة والا لما جاز دخول حرف عطف
عليها (قوله اى مقدر الخبر المعين) من جنس ما قبل حتى بدلالة قرينة
ما قبلها كمأكول هذا اذا نسب الخبر المقدر الى المتكلم واما اذا نسب الى
غيره فيقدر مأكول غيرى كما فى البزدوى والمغنى وانما قال بالرفع احترازا
عن النصب لانه ح يكون عطفا (قوله لان جزء الشئ آه) بيان للعلاقة
قال صاحب الكشف ومن تبعه ان الفعل الذى هو السبب ينتهى بوجود
الجزء والسبب كما ينتهى المغيا بوجود الغاية اعترض عليه المحقق بنحو
اسلمت حتى ادخل الجنة اذ الاسلام لم ينته بالدخول سواء اريد به احداثه
اوالثبات عليه على انه لوصح ذلك لكان حتى حقيقة لا استعارة اقول
اولا انما ذكره المحقق لم يوجد فى قوله تعالى حتى مطلع الفجر وثانيا انه لم يرد
ان السبب ينقضى شيئا فشيئا الى ان يصل بالمسبب بل اراد ان السبب قد

٤ بسكون السين قال الزمخشرى ان وسط بالسكون ظرف وبالتحريك اسم وقال الجوهرى يقال صليت وسط القوم بالتسكين وفى وسط الدار بالتحريك وقال كل موضع يصلح فيه بين فهو وسط بالسكون وان لم يصلح فهو وسط بالتحريك منه

ينتهى

ينتهى بوجود المسبب بلا انقضاء واما كون حتى فى المثال بمعنى كى فم بل
بمعنى الغاية لان المراد بالاسلام الثبات غيبا و بالدخول ينتهى الاسلام
الغيبى واجيب بانه ليس معنى انتهاء الفعل الذى هو السبب ان الفعل
منتهى عنده بل بما انتهى كونه سببا انتهى الفعل الذى هو السبب
عنده ولايخفى انه تكلف مستغنى عنه (قوله وذهب فخر الاسلام)
حيث قال وان تعذر كونها بمعنى كى جعل مستعارا للعطف
المحض وهذه الاستعارة لا يوجد لها ذكر فى كلام العرب ولاذكرها احد
من ائمة النحو واللغة فيما اعلم لكنها استعارة بديعة اقترحها اصحابنا على
قياس استعارة العرب واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء دون الفاء لان
الغاية تجانس التعقيب (قوله استعارة لمعنى الفاء) او مجازا مرسلا لمعناه
لكن للمشابهة وهى الترتيب بل لاطلاق اسم الكل على الجزء اعنى المقيد
على المطلق لان حتى للتعقيب مع الغاية فان قيل كيف يجوز هذا ولم تسمع
من العرب قلنا ولاحاجة الى السماع فى افراد المجاز بل الحاجة اليه فى انواعه
كما مر مع ان الامام الربانى محمد بن الحسن بن عبدالله طاوس بن هرمز ملك
شيبان اسلم على يد عمر رضى الله تعالى عنه صرح بكونه للعطف المحض
وهو ممن يؤخذ منه اللغة وقد اخذ منه ابوعبيدة وغيره اللغة واحتج بقوله
الاترى ان المبرد لما سئل عن معنى الغزالة قال هى شمس ثم قال كذا محمد
بن الحسن كما فى التبيين فكفى قوله سماعا ولاحاجة فى التمسك الى قوله غيره
(قوله واوله) يعنى بين وجه قول فخر الاسلام واذا استعير للعطف استعير بمعنى
الفاء دون الواو وصاحب الكشف بانه اراد ان حتى حرف دل على الترتيب
مثل الفاء ان نوى الفور فى قوله ان لم آتك حتى اتغد عندك فعبدى كذا ومثل
ثم ان لم ينواليه وانما اوله ليكون موافقا لماقاله الامام الربانى فى الزيادات فيه
بحث اما اولا فلان الانسب ان يقول ان حتى مثل الفاء وثم فى الترتيب بل لاوجه
لكلامه لان حتى والفاء وثم لم تدل على الترتيب بل تدل على الغاية والتعقيب
والتراخى لكنها مشابهة لهما واما ثانيا فلان بين قوله ومثل ثم و بين قول
صاحب الزيادة او بدونه نوع منافاة (قوله حتى اتغد بلا الف) اى حتى
لم اتغد قال المحقق وهو الصواب لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب
حكم النفى على الفعلين جميعا لا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لايدخل
فى حيز النفى لفساد المعنى و بطلان الحكم قال بعض الافاضل انما فسر

قولهم ان لم آتك حتى اتغدى عندك بان لم يكن معنى اتيان فتغد تنبيها على ان العطف مراعى بحسب المعنى لا بحسب اللفظ كما توهم التفتازانى كما قيل مثل ذلك فى قولهم ما تأتينا فتحدثنا بالنصب اى لا يكون منك اتيان فحديث منا فكما ان الفاء ثم متعين للعطف ولا يصح عطف المنصوب على المرفوع بل اكتفى بالعطف بحسب المعنى فكذا هنا اقول و لا خفاء ان تلك الفاء ليست للعطف بل هى جواب للنفى فلم يراع فيها العطف لفظا بل معنى فقط واما الواو فهى للعطف فيجب ان يراع فيها لفظا ايضا وقال صاحب التبيين قال صاحب الكافى انه بلا الف عند قراءتى عليه اصول فخر الاسلام وقد سمعت من غيره بالالف وهو الاوجه عندى لان ما قلنا من وجه الاستعارة تقدير المعنى لا تقدير الاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا ترى الى قولهم فى تقدير قدم الحجاج حتى المشاة اى حتى انتهوا الى المشاة ثم قالوا والجر بحتى لا بالى لما قلنا انتهى وانت خبير ان هذا القياس قياس مع المفارق تدبر وما قيل ان ان يقدر بعد حتى العاطفة الداخلة على الافعال كالجارة ومن ثمه لم يسقطه الالف ففاسد لابد من النقل من ائمة العرب على انهم انما يحتاجون الى تقدير ان فى حتى الجارة ليكون فى تأويل الاسم لكون حرف الجر من خواصه وحروف العطف ليست منها (قوله وانما لم يجعل) اى لم يجعل فخر الاسلام حتى لمعنى ما يفيد مطلق الجمع ففيه حذف المضاف والا لكانت مستعارة للواو نفسه فالاخصر الاظهر ان يقول مستعارة لمعنى الواو لان الترتيب انسب من مطلق الجمع بالغاية لان فيها معنى الترتيب كالفاء بخلاف الواو فان فيه الجمع مطلقا فيكون مشابهة حتى بالفاء اكمل من مشابهتها بالواو و بهذا ظهر ان استعارة حتى لمعنى الفاء انسب من استعارتها لمعنى ثم اذا الغاية لا يتراخى عن المغيا وضعف ما قيل ان الاستعارة لمعنى الواو انسب لان المناسبة التى هى الاتصال اكثر فى الواو لانه لا يفيد بحال دون حال لكان اولى (قوله لا يصلح لانتهاء الاتيان) بل هو داع الى وجوده وما هو داع اليه كيف يكون داعيا الى انقطاعه واما الاتيان فقال صاحب الكشف ومن تبعه انه لا يصلح الامتداد الا ترى انه لا يصلح ضرب المدة ففات شرط الغاية جميعا ثم قال المحقق هذا ليس باقرب ان فوت الغاية انما هو بانعدام صلاحية التغدية للانتهاء لا يقال ان اريد جنس الاتيان فيحتمله وان اريد الخصوص فلا

لانا نقول فح لم يصلح تمثيلهم للغاية على الاطلاق بنحو ان لم اضربك حتى تصيح (قوله لان الاتيان على وجه التعظيم احسان بدنى) وهو يصلح سببا للاحسان المالى وعن هذا قيل من زار حيا ولم يذق شيئا فكانما زار ميتا فحمل حتى عليه فصار المعنى لكى تغدينى هذا اذا كان الفعلان من الشخصين واما اذا كان من شخص واحد كقولك ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكان حتى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما تعذر الغاية فظاهر واما تعذر السببية فلان هذا الفعل اى التغدية من طعام المزور احسان فلا يصلح غاية الاتيان لما مر انه داع اليه ولا يصلح اتيان كان سببا لفعله والا لكان فعله جزاء لاتيانه واللازم بط اذ الجزاء مكافاة فعل الغير عادة كما فى التحقيق وفيه بحث لانه قد سبق ان حتى يكون بمعنى كى عند تعذر الغاية من غير اشتراط المجازاة من شخص آخر نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والجواب انه قد عرفت ان حتى فى هذا المثال للغاية وقد يجاب بانا لا نسلم عدم اشتراط المجازاة من آخر واما المثال فان الفاعل لما كان غير مستقل فى الدخول كنى عن الادخال وفعل الله تعالى و بان المراد مما سبق كون حتى بمعنى كى فى الجملة لا انهما متساويان فى المفهوم بلا فرق (قوله ورد) اى شمس الدين فى فصول البدايع بان هذا الجواب خلاف كلام فخر الاسلام مع انتفاء قرينة فقال محمل كلامه التنبيه آه و حمله على طغيان القلم بسقوط النوم بعيد (قوله والى لانتهاء الغاية) فى الزمان والمكان بلا خلاف فكقوله تعالى واتموا الصيام الى الليل وسرت الى الكوفة بخلاف من فانها لابتداء الغاية فى المكان بلا خلاف واما فى الزمان فمختلف فيه وقول من اجاز ذلك وهو الكوفية هو الصحيح الموافق لاستعمال العرب كذا فى شرح لب الالباب (قوله ولا ينوى الواو فيه للحال) الاظهر ان يقول ان لم ينو التخيير والتأخير صرفا الاجل الى الايقاع احترازا عن الالغاء فان نوى احدهما فذاك يعنى ان نوى التخيير يطلق فى الحال و يلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه وان نوى التأخير يتأخر الوقوع الى مضى الشهر (قوله وقال زفر يقع الطلاق فى الحال ان لم ينو شيئا) و به قال ابو يوسف رح فى رواية ان نوى التأجيل آه وايضا ان لم ينو للتأجيل وتأجيل الشئ لا يمنع ثبوت اصله كتأجيل الدين فانه لا يمنع ثبوت اصله قلنا انه يستلزم الانتهاء الى شهر وقد اشار اليه المص ولان الى لتأخير ما يدخل عليه

وهنا دخل على اصل الطلاق فاوجب تأخيره واصل الطلاق يحتمل التأخير بالتعليق بمضى شهر واما اصل الثمن فلا يحتمله به فحملنا كلمة الى على تأخير المطالبة كما فى كشف الاسرار والفرق بين التوقيت والتأجيل ان التوقيت كون الشئ ثابتا فى الحال وينتهى بالوقت المذكور ولو لا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر فان ذكره لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وكذلك آجرتك هذه الدار الى شهر وشرطه ان يكون المغيا قابلا للتأخير والتوقيت والتأجيل كون الشئ ثابتا فى الحال ايضا كالبيع الى شهر الا انه لتأخير المطالبة الى مضى الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتا فى الحال وبعد الشهر ايضا مالم يسقط الدين بالاداء والابراء كذا فى شرح المغنى للهندى (قوله لان الطلاق فلا يقبل الوصف) لا يقال انه يقبله فى مثل ان دخلت الدار فانت طالق لانا نقول ليس معناه انت طالق وقت الدخول على التوقيت بالمعنى المذكور فانه تعليق نعم لو قصد التعليق فى صورة صح دون العكس (قوله فتفيد اسقاط ما وراءها) ولما كانت المختار عند اكثر الائمة وجوب المرفق ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وبعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول او عدمه فجعل داخلا فى الوجوب اخذا بالاحتياط اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظم الذراع والعضد اولانه صار مجملا وقد امر النبى عليه الصلوة والسلام الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين احدهما ان صدر الكلام ان كان متناولا للغاية كاليد كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله فاغسلوا وغاية له لكن لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل ومعلوم ان الساقط هو البعض الذى يلى الابط والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل فاغسلوا ايديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلة تحت الغسل والاول اوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالمذكور ان كان وراءه شئ والا فتفيد الى التأكيد كالرأس كذا فى تفسير التنقيح (قوله لان الغاية علة لتدخل لا لتفيد) فاذا دخل الى فى الغاية جاء الشك فى خروجها عن المغيا لان الى وضعت لانتهاء الغاية وهذا المعنى لا يوجب دخولها فيه وعدمها ومن اختلف النحاة

فيهما كما مر وبهذا ظهر فساد ما قيل لا خفاء فى انه بمجرد دخولها لم يجئ الشك نعم بملاحظة اختلاف المذاهب فى الدخول وعدمه لكنه لم يذكرها وكذا الكلام فيما سيأتى (قوله اولا) اى لم تقم بنفسها كالليل فى الآية قيل اراد فخر الاسلام من القائم القائم بنفسه وشمس الائمة من القائم القائم لغيره وتبعه المص فوقع المخالفة فما وجه التوفيق قلت ان فخر الاسلام اراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى وجوده الى غيره والليل كذلك واراد شمس الائمة ما لا يفتقر فى استحقاق اسمه الى محل آخر والليل مفتقر اليه بهذا المعنى فيكون غير قائم بنفسه (قوله بدليل مسئلة الحلف) قالوا وحلف بانه لا يصوم فنوى الصوم وصام ساعة ثم افطر من يومه حنث اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات فى النهار وقد وجد (قوله مد الحكم الى الغاية) وتسمى هذه الغاية غاية الامتداد وغاية الاثبات (قوله فان قيل القاعدة الاولى تنتقض) نقضا تفصيليا اواجماليا اقول وينتقض كلامهما بلا يكلم فلانا الى رجب فان تناول المصدر فيه وعدمه ليس بقطعى بل مشكوك ولهذا زاد شمس الائمة وصاحب المنار اوفيه شك حيث قالا وان لم يتناولها اوفيه شك فلا تدخل والجواب عن الاول ان عدم دخول باب القياس فى المغيا لم يكن من نفس الكلام بل بالقرينة فلا ينتقض كلية الاولى وهى التحسر والتحزن فى ذكر الغاية على ترك قراءته فان مقام التحسر يقتضى ان لا يجعل من المغيا او الافتخار على الغير بذكر المغيا لا بالغاية لان مقام الافتخار لا يقتضى عد باب القياس من الغاية بل من المغيا او قرأ واذا عد من الغاية علم انه غير داخل فى المغيا ويجوز الافتخار بذكر الغاية على معنى ان غيرنا قرأ الى باب السنة او الى الاجماع واما انا قرأت الكتاب الى باب القياس اقول ان عدم الدخول فى ذلك المثال انما جاء فى العرف وكلامنا فى اللغة وعن الثانى ان دخوله ثبت بالاحاديث المشهورة وبها يجوز الزيادة على الكتاب وفيه ان هذا انما يتم اذا لم يكن عدم الدخول موجب الى وقد قلت به فيقع التعارض بينهما وبين الى فالاولى ان الى فى الآية بمعنى مع بقرينة الاحاديث فتأمل وعن الثالث انهم قالوا لو حلف لا يكلم بها فلانا الى رجب اوالى رمضان او الى الجمعة يدخل رجب ورمضان والجمعة عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى رواية الحسن عنه اذ صدر الكلام يقتضى التأبيد والعمر فذكر الغاية لاخراج ماوراءها وفى ظاهر الرواية عنه

وهو قولهما لاتدخل لان فى حرمة الكلام و وجوب الكفارة به فى موضع الغاية شكا فلا تدخل بالشك انتهى فعلم ان صدر الكلام فى هذه المسئلة تناول الغاية وان الى افادت اسقاط ماوراءها ولهذا لم يذكر المص اوفيه شك تبعا لصاحب التنقيح ورايت بعض معاصرى يرى ما نقلناه يحصل ما تمناه بقوله وليت شعرى ماذا يقول المص فيما اذا كان تناول صدر الغاية وعدمه مشكوكا كما لايكلم فلانا الى رجب (قوله وللقاضى الامام هنا) اى فى مقام بيان القاعدة الاولى قال فى كشف البزدوى قال ابوحنيفه رحمه الله تعالى اذا باع بشرط الخيار الى الغد مثلا تدخل الغاية فى مدة الخيار فذكر الغاية لاسقاط ماوراءها وقالا لاتدخل فيها اذ الغد جعل غاية والاصل ان الغاية لاتدخل فى الصدر الابدليل وذكر القاضى الامام فى آخر هذه المسئلة ان مذهبهما اوضح لان قوله الى غد قرن بالخيار فصار مد الخيار اليه والكلام فى ان الى اذا قرن به غاية اى استثناء آه واجاب عنه الفنارى بماحاصله بان اباحنيفة لم يقل ان الامر فى آية الوضوء مثلا يفيد الايجاب والى الاسقاط حتى يتجه البحث بل حقق لماوضعاله نوعا وهو الايجاب باعتبار المعنيين المفردين الا ان قول المص يفيد الى اسقاط ماوراءها لايلايم الجواب اقول اراد ان مجموعهما يفيد الايجاب بالعبارة والاسقاط بالاشارة كما سيأتى فى مفهوم الغاية فلا يتجه البحث وايضا انه انمايرد لوجعل لفظ الى فى صورة الاسقاط متعلقا بغير المسقط واما لوجعل متعلقا بالمسقط المقدر كماذهب اليه بعض المحققين فى قوله تعالى الى المرافق فلا اذ الغاية على هذا لاتدخل فى المغيا كما لايخفى على الذكى وبه ظهر ارتفاع النزاع بين ابى حنيفة و بين الامامين (قوله فالزمانى للمعانى) اراد بها مايقابل الذات اذ المعنى قد يطلق بالاشتراك على مايقابل اللفظ يقال هذا معنى اى ليس بلفظ وهو مايراد به سواء كان عينا اوعرضا وقد يطلق على مايقابل العين والذات فيقال هذا معنى اى ليس بعين سواء كان مايراد من اللفظ اوكان لفظا فيكون النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه وقوله حقيقيين من الزمانى اوالمكانى والامثلة على ترتيب اللف لايقال يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى قوله تعالى ان المتقين فى جنات ونهر فان فى حقيقة فى جنات ومجاز فى نهر لانا نقول لانسلم الجمع فانه حقيقة فيهما واوسلم فيقدر فى فى نهر و يقدر مضاف مجازى اى فى نعيم جنات ونهر (قوله وسويا) يعنى لونوى آخر نهار

فى قوله فى غد يصدق ديانة لاقضاء كما لايصدق فى قوله غدا (قوله فى ظرف الزمان) هكذا عبارة الاصوليين لكنهم ارادوا بها نفسها كما هوالمتبادر لا اعم منها ومن المضاف اليها فاندفع به الاشكال على الامامين كما فى الكافى انه لوقال انت طالق كل يوم يقع واحدة عندنا اذانوى التكرار باضمار فى وعند زفر يتعدد وان لم ينو ولو قال انت طالق فى كل يوم يتعدد بلاخلاف حيث لم يسويا فى هذه المسئلة و لم يحتج الى تكلف بعض المحققين فى الجواب بالغرة بان غدا ظرف واحد بلاشبهة لايتعدد باثبات فى وحذفه واما كل يوم فيجوز ان يكون ظرفا واحدا نظرا الى لفظة كل بان يكون متعددا نظرا الى يوم فانه يتعدد وانه ابدا يأخذ حكم المضاف اليه فاذا لم يذكر حرف فى وعمل الفعل فيه جعل ظرفا واحدا واذا ذكروا انتقل عمله الى فى ثم اضيف ذلك الظرف الى كل جعل ظروفا متعددة عملا بالشبهين لان المختصر آه كما قالوا ان المختصر اعنى اضرب مثلا كالمطول اعنى اطلب منك ضربا (قوله قيد به لان الخلاف انماهو فيها) وذلك ان الظرف للشئ بمنزلة الوصف وما كان وصفا للشئ لابد من ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لايصلح له بخلاف الزمان فانه يصلح له مثلا ان الطلاق اذاوقع فى مكان كان واقعا فى الامكنة واذا وقع فى زمان لم يقع فى الازمنة فانه اذا اضاف الى زمان معدوم فى الحال يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع فى الحال كذا فى كشف البزدوى (قوله وفرق الامام) قال صاحب التحقيق قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الدين قدس سره ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمؤمنين فى الدنيا مقرونة بحرف فى ونصرتهم فى الآخرة غير مقرونة فى قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لانه نصرته اياهم فى الآخرة مستوعبة بجميع الاوقات دائمة لانها دار جزاء واما نصرته اياهم فى الدنيا فقد تقع فى زمان دون زمان لانها دار ابتلاء (قوله لان الظرف صار آه) قيل ان الظروف يتصل بالظرف بلاواسطة فى الحذف فيكون الكل مرادا واذا كان مذكورا يتصل به بواسطة فيكون البعض مرادا وماقيل انه اذا لم يكن مذكورا يكون جميع الظرف مفعولا واذا كان مذكورا يكون الجزء مفعولا لابس بشئ (قوله الابدليل) اى بقرينة كضربت زيدا رأسه (قوله يصدق ديانة) بالاتفاق اذ آخر نهار محتمل غدا وايضا تقدير فى عنده محتملة واذانوى

مايحتمله يصدق بينه وبين الله تعالى لكن لكونه خلاف الظاهر والحقيقة لايصدق القاضى اتفاقا لان الظاهر من غدا هو الاستيعاب و بهذا اندفع مايقال ان فى لاىراد من غدا وجوده وعدمه دفعة والا لكان مفعولا به ومفعولا فيه معا وهومحال فان اريد عدمه يجب ان لايصدق ديانة لان غدا حينئذ لايحتمل تقدير فى وان اريد وجوده ينبغى ان يصدق قضاء ايضا (قوله يصدق قضاء ايضا) وفى الهداية وقالا لايدين فيه خاصة لانه وصفها بالطلاق فى جميع الغد صار بمنزلة الفد فى انه نوى التخصص فى العموم وهويحتمله مخالفا للظاهر اراد التعين بآخر جزء والشيوع فى جزء لان الشمول والاستيعاب كما توهم والا ان غدا ليس من الفاظ العام بل من الخاص كمالايخفى على من له ادنى تميز فضلا على من مثل هذا الفاضل وبهذا اندفع مايقال ان العام مايتناول افرادا متفقة الحدود و لفظ غد ليس كذلك وما يتوهم فيه من الاول والوسط والآخر فهو من اجزائه لا من افراده وح لايكون نية آخر النهار تخصيصا فلاعموم ولاتخصيص انتهى على انه قد نزل الاجزاء منزلة الافراد (قوله لكن اذا لم ينو سواء كان فى غدا اوفى الغد شيئا) معينا من الاجزاء وقع الطلاق فى الفجر ولا يلزم ترجيح بلا مرجح لسبق الاول مع عدم العارض بنية الآخر (قوله والجواب) ان كون القاعدة فى ظروف الزمان شيئا بلاقرينة لاينفى ضده معها اذ كثيرا مايعدل عن القاعدة ولاتقدح فيها ومن ثمه فسر صاحب الكشاف والقاضى قوله تعالى انما يأكلون فى بطونهم نارا بملئ بطونهم بمعونة المقام وقوله فان التفويض بيان بعارض (قوله وفى للظرف) ويقال للوعاء وللاشتمال ولهذا قال بان يشمل والمص قسمه اولا باعتبار مجروره الى اشتمال مجرور زمانى والى مجرور مكانى فاشتمال الاول للمعانى فقط اى مالايقوم بنفسه وهواما حقيقى نحو صمت فى يوم الاثنين فان الصوم مايقوم بغيره او مجازى نحو طاب المال فى دولة اذا لم يقدر مضاف وهو لفظ زمان والا يكون مثالا من الحقيقى واشتمال الثانى يكون للمعانى وهو حقيقى نحو جلوس زيد فى الدار ومجازى نحو نظرت فى الكتابة اذا لم يقدر مضاف ولم يذكره اكتفاء بماقبله ويكون للذوات وهو حقيقى نحو زيد فى الدار ومجازى نحو زيد فى نعمة فصار الاقسام ستة وقسمه ثانيا لاباعتبار مجروره بل باعتبار الظرف نفسه الى حقيقة كالمقدار فى الظرفية المحضة بالمظروف اى مقصور عليه لايتجاوز عنه الى غيره وهى منقسمة

الى ستة اقسام مذكورة وامثلتها مذكورة ايضا واعتبارية اى ليس بظرف فى الحقيقة وفى نفس الامر باعتبار معتبر كالمقدار من الظرفية الغير المختص بالمظروف وهى منقسمة الى ستة اقسام مذكورة لكن امثلتها لم تذكر فيماسبق ولذا ذكر بعضه فنحو زيد فى البلد والصلوة فى يوم الجمعة فصار اقسام الظرف بالتقسيم الثانى اثنى عشر قسما هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله فى عدم اقتضاء الاستيعاب) متعلق بسويا الظاهر ان هذا سهو من المص والا لاقتضى ان يصدق عندهما فى انت طالق غدا و فى غد قضاء اذا نواه اخره مع ان المنظور فى كتب الفروع منها الدرر والاصول انه لايصدق فى كليهما فالصواب ان يقال فى الحكم اى فى ان لايصدق قضاء كما فى الكشف وغيره او فى الاستيعاب يدل عليه ما فى التبيين وغيره انهما قاسا فى غد على غد فلم يصح ايضا قوله لامن المختصر من الشئ آه اذا عرفت هذا ظهر لك ان السؤال الآتى بالمخالفة انما هو على زعمه (قوله فى ظروف الزمان) هكذا فى المنار وغيره حال من الضمير المجرور اى حال كون فى داخلا فى ظروف الزمان وبه اندفع الاشكال عليهما بما فى الكافى انه لوقال انت طالق كل يوم يقع واحدة عندنا اذا نوى التكرار باضمار فى وعند زفر يتعدد وان لم ينو ولوقال انت طالق فى كل يوم يتعدد بلاخلاف حيث لم يستويا فى هذه المسئلة تأمل قال شراح الهندى ويفرق بين حذف فى واثباته واماقوله صمت الدهر واقع على الابد ولايحنث الابصوم الابد، ولوقال ان صمت فى الدهر يقع على صوم الساعة فيحنث اذا امسك ساعة بنية الصوم واختلفوا فى حذفه واثباته فى انت طالق غدا و فى غد فقالا هما سواء انتهى فظهر منه ان الاختلاف فيه لا فى مطلق ظروف الزمان فليتأمل (قوله قيد به لان الخلاف بين ابى حنيفة وبينهما فى الزمانى) واما فى المكانى كان يقال انت طالق فى مكة وامامك فيقع الطلاق فى الحال ويكون ذكر المكان لغوا الا اذا اريد تقدير الدخول فانه لايكون لغوا كما سيأتى (قوله يعنى ان اضافة الطلاق الى المكان) بان قيل انت طالق فى الدار او فى الظل اوفى الشمس (قوله لان نسبته الى الامكنة سواء) لامتناع ان يقع فى مكان دون مكان حتى لوقال انت طالق فى مكة يقع حالا لان الطلاق لايختص بمكان (قوله بخلاف الزمان) اى بخلاف اضافة الطلاق الى الزمان اذ الطلاق يكون واقعا فى زمان دون زمان فاذا اضافه الى زمان فى الحال

يمكن ان يجعل بمعنى المعلق به فلا يقع فى الحال (قوله الا بتقدير فعل) فحينئذ لايقع الطلاق فى الحال الاولى ان يقول الارادة فعل كما قاله فخر الاسلام ليشمل حذف المضاف وذكر المحل اوالمسبب وارادة الحال اوالسبب (قوله فيصير شرطا) لان الفعل لايصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لايبقى فيتعذر العمل بحقيقة فى فيجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بين الوقت والشرط فعلى هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول كما لوقال ان دخلت الدار كذا فى كشف البزدوى فقوله لان كلامنهما اى من الوقت والشرط بيان للمناسبة (قوله وقيل لايصير آه) يعنى جعل بعضهم ذلك الفعل مستعارا لمعنى المقارنة لان فى الظرف معنى المقارنة فصار بمعنى مع فيعلق وجود الطلاق بوجود الدخول اذ قران الشئ بالشئ يقتضى وجوده ضرورة وكان من ضرورته تعلقه لوجوده الا انه لايكون شرطا محضا لانه لايقع الطلاق مع الدخول الابعده فلهذا قال كالشرط كذا فى الكشف ويظهر الاثر فيما لوقال لاجنبية انت طالق وبهذا ظهر بطلان مافى التبيين انه يقع الطلاق بعد الدخول كما فى انت طالق ان دخلت الدار وكذا ما قاله الكردرى انه يقع الطلاق بعد الدخول لان قران الطلاق بالشئ انما يتصور بعد وجود ذلك الشئ انتهى لان الطلاق يقع مع الدخول على مذهب من يجعله مستعارا لمعنى المقارنة على ما صرح به غير واحد وايضا ان قران الشئ بالشئ انما يقتضى وجوده لاسبق وجوده (قوله وهوالاصح) هذا من مقول فعل فلا يتجه ان المص لم يذكر فى درره الاول وصححه وان فيه ايهام الجمع بين الضدين (قوله وتطلق بفى علم الله حالا) اذ لايجوز به التعليق فلايقال انت طالق فى علم الله تعالى وذلك ان علمه تعالى متعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف مشيته فانها متعلقة ببعض الممكنات فلايصح ان يراد بقوله فى علم الله التعليق ويصح ان يراد بقوله فى مشية الله تعالى وايضا اتصافه تعالى بضده غير صحيح وبضدها صحيح قال القاآنى فى الفرق بين مشية الله وعلمه وتبعه ابن كمال ان العلم لكونه تبعا للمعلوم يتأخر عنه اذ علمه ح يتوقف وقوعه على وقوع المعلوم فلايمكن تعليق وقوع شئ بعلمه تعالى بخلاف مشيته تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى التشبيهى للاشتمال كما فى زيد فى نعمة فيه نظر لان معنى كون العلم تابعا للمعلوم على ماقالوا عدم تأثره فيه

الان وجوده يتأخر عن وجود المعلوم كيف ان علمه تعالى قديم ووجود الكائنات حادث (قوله اما لان المشهور آه) يقال اللهم اغفر علمك فينا اى معلومك يقال علم ابى حنيفة اى معلومه ويصير المعنى انت طالق فى معلومه اى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته ولولم يقع حالا لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله تعالى ونوقض بانه لوقال انت طالق فى قدرة الله تعالى لم تطلق مع انها قد استعمل بمعنى المقدور فان من استعظم شيئا يقول هذا قدرة الله تعالى واجيب بان المراد به اثر قدرته على حذف المضاف والمحذوف كالمذكور لغة ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة وفيه نظر اذ لا ترجيح بحذفه على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا فى آثار القدرة بمنزلة قولنا فى المقدورات قال فى البدايع وجه الترجيح ان استعمال القدرة فى المقدور غير مشتهر بخلاف استعمال العلم فى المعلوم واما حذف المضاف بالقرائن فكثير الوقوع واقرب الى الحقيقة فرجح عليه تأمل قال المحقق والاظهر انه لاحاجة الى جعله بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك قيل بل لاوجه وجيها له لان فيه ارتكاب مجازين كون المصدر بمعنى المفعول استعمال فيما ليس بظرف حقيقة وفيما ذكره التجوز فى استعمال فى فقط ورد بانه لم يلزم على المص الا استعمال المصدر فى المفعول وهو مشهور بينهم واما اذا ابقى على معناه يلزم ان يتكلف فى معنى الظرفية اذ العلم لايكون ظرفا للمعلوم من غير تأويل فالحمل على المتعارف اولى واظهر من الحمل على غيره تدبر (قوله لان معلومه واقع) فيكون تعليقا بامر واقع والتعليق به تنجيز نوقض بانه لايكفر من قال انا يهودى ان كان كذا مشيرا الى مايعلم وقوعه واجيب بمنع عدم الكفر وبعد التسليم هذا كناية عن اليمين بالله تعالى (قوله ولان اتصافه تعالى بضده وهوالجهل محال) لكونه صفة النقص فيكون تعليقا بامر موجود (قوله قال صاحب الهداية) وقال فخر الاسلام وعلى هذا اى على ان فى تصير بمعنى الشرط بنيت مسائل فى الزيادات وقال ابوا البركات النسفى فى الكشف على المنار وعلى هذا اى على ان فى استعيرت للمقارنة قال فى الزيادات لو قال انت طالق فى مشية الله او فى ارادته لم تطلق كانه قال ان شاء الله لان فى بمعنى الشرط وكان تعليقا بما لايتوقف عليه فلا يقع كما لاتطلق لوعلق بمشية غائب لايوقف عليه وكذا اخوات المشية الا فى علم الله فانها تطلق انتهى فليتأمل (قوله مع للمقارنة) اما كونه

اسما فبدخول التنوين فى قولك معا وحرف الجر فى حكاية سيبويه ذهبت
من معه وقراءة بعضهم هذا ذكر من معى ذكره ابن هشام وذكر فى كشف
البزدوى ان مع اذا كانت ساكنة العين فهو حرف وان كانت متحركة فهو
اسم وكلاهما بمعنى المصاحبة او فى القاموس مع اسم وقد يسكن وينون
او حرف خفض وان كونه ظرفا فقد قال به الرضى وغيره والمقارنة معنى اصلى له
لا تنفك عنه فى اصل الوضع والاصل فيه ان تدخل على المتبوع فلا يقال
جاء الامير مع الوزير وقد يقصد مجرد المصاحبة (قوله لغير الموطوءة) قيده
بغيرها اذ فى الموطوءة يقع ثنتان فى الوجوه كلها (قوله وذلك لان) اعلم ان
المسئلة المتعلقة بقبل و بعد مبنية على اصلين ذكرهما احدهما ان الظرف
اذا قيد بالكناية كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله والثانى
ان الايقاع فى الماضى ايقاع فى الحال لان الاسناد ليس فى وسعه (قوله
وعند للحضره) اى للقرب حسا اومعنى وقد يأتى للزمان كما قال النبى عليه
الصلوة والسلام الصبر عند الصدمة الاولى ونحو جئتك عند طلوع
الشمس (قوله فيدل) اى اذا كان للحضرة فيدل عند على الحفظ وقال
صاحب الكشف ان الحضرة تدل على الحفظ كما قال اذا قال للاخر وضعت
هذا الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ وكما لو قال لناشدا لضالة لا تطلب
ضالتك فانها عندى يفهم منه الحفظ وكما لو كان رجلان فى مجلس فخرج
احدهما وترك متاعه وجب على الاخر الحفظ حتى لو ترك صار ضامنا بتركه
فثبت ان الحضرة تدل على الحفظ (قوله لانه) اى الدين محتمل عند فيحمل
عليه ترجيحا له على الموجب يكون اللفظ محكما وهو قوله دينا وهذا عكس
على الف فانه دين الا اذا اوصل به وديعة كما مر فى على (قوله ومن كلمات
الشرط)فيه اشارة الى انها كثيرة وماذكرناه بعض منها (قوله عمها آه)
اشارة الى وجه عدوله عما قال فخر الاسلام ومن تبعه من حروف الشرط
وقد مر توجيهه فى تذنيب وانما سميت كلمات الشرط لاقترانها للشرط
الذى هو الفعل (قوله لانه لمحض الشرط) واما غيره قد يكون ظرفا وشرطا
كاذا واذ ما وظرفا فقط كمتى وحيثما وانى وشرطا وعموم الفعل نحو كلما
وشرطا مجازا نحو لو ولولا و فى قوله لمحض الشرط آه دفع لما يرد من
ان يجئ للنفى والخفيفة من الثقيلة و زائدة على ماقاله ابن هشام (قوله
ولا يستعمل آه) اشارة الى ان فائدة قوله على خطر الوجود فالاولى

الفاء قال عبد القاهر لا يجوز فيما تحقق وقوع ان ولا الاسماء الشرطية
فلا يقال ان طلعت الشمس خرجت ومتى تطلع اخرج لانها طالعة
خرجت اولم تخرج ولا يقال ان جاءك الدابر اكرمك هذا هو
الاصل ولا يعدل عنه الا بعد التنزيل لنكتة مثل تنزيل المخاطب العالم
بوقوع الشرط اولا وقوعه منزلة الجاهل لمخالفة مقتضى العلم كقولك
لمن يؤذى اباه ان كان اباك فلا تؤذ لان مقتضى العلم بالابوة عدم الايذاء
وان اردت تفصيل المقام فارجع الى علم المعانى (قوله اذا المنع) نحو ان دخلت
الدار فانت طالق والحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا لا يتحقق كل منهما
فى قطع الوجود والانتفاء اذلا فائدة فى الحمل على الممتنع والمنع عن المحقق
والمنع عن الاول والحمل على الثانى من تحصيل الحاصل ولا تدخل كلمات
الشرط الا على الفعل لان معنى الخطر لم يتحقق الا فيه واما قوله ان امرؤ
هلك وان امرأة خافت فمن باب الاضمار على شريطة التفسير اومن القلب
(قوله فالشرط) اذا كان لفظ ان اصلا فى الشرط فالشرط فى ذلك القول
انما يوجد عند الموت بخلاف متى فانه يوجد عند ادنى سكوت لكونه
لمحض الظرفية ولكون اذا للشرطية والظرفية اعتبر ابو حنيفة الاول فقال
لا يوجد الشرط الا عند الموت والامامان الثانية فقالا انما يوجد عند
الفراغ كما سيأتى فالاولى ان يذكر بعد ان ومتى واذا كما فى تغيير التنقيح
(قوله وكون التعليق) كانه لما قيل ان من القاعدة المقررة ان المعلق
بالشرط كالمنجز عند وجوده وقد تحقق العجز عن التكلم قبيل الموت فكيف
يستقيم ان يجعل الزوج متكلما بالطلاق فى هذه الحالة واجاب بما ترى
يعنى ان التعليق تنجيز حكمى لا حقيقى فلم يشترط ما اشترط للثانى من القدرة
ولهذا قالوا المعلق بالشرط كالمنجز عنده اى يشبه المنجز الحقيقى وانما اشترط
القدرة الحقيقية عند التعليق الا ترى ان العاقل ان علق الطلاق او العتاق
ثم وجد الشرط وهو مجنون يقع المعلق مع انه لم يتصور القدرة على تنجيزها
والاظهر ان يقول تنجيز حكمى (قوله وحينئذ لا يتصور الوقوع) ومن ثمة
ذكر فى النوادر لا تطلق بموتها والجواب الصحيح ان موتها كموته وذلك
انه قد تحقق العجز عن الايقاع بقبيل الموت اى فى ساعة لطيفة لا تسع
فيها كلمة التطليق لا بالموت لامن من اثر الايقاع ان يعقبه الوقوع وذا غير
ممكن كما لو قال انت طالق مع موتك حيث يقع قبيل موتها فاذا تحقق
الشرط يقع الطلاق وقد مر ان القدرة ليس بشرط فى التنجيز الحكمى

وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان عدم تصور ذلك ثم كيف ان المعلول وان كان مع العلة زمانا لكنه مؤخر ذاتا ولعله وجه هو رواية النوادر (قوله ولو) اى من كلمات الشرط لو كان الا انه للمضى بخلاف ان فانه للاستقبال لغة وهذا معنى قولهم لو لامتناع الشئ لعدم غيره فعلى هذا لو قال لعبده لو دخلت الدار لعتقت ولم يدخلها فى الزمان الماضى ودخلها بعده ينبغى ان لا يعتق اذ معناه لغة لو كنت دخلت الدار امس لصرت حرا ولا تعليق بالاستقبال الا ان الفقهاء علقوا بالدخول المستقبل على معنى ان استعارة كاستعارة ان بمعنى او فى قول الزوج انت طالق لو دخلت الدار وكل منهما وقع فى الآية ولا يقع الطلاق فيه حتى تدخل المرأة رواه ابن سماعه فى نوادره عن ابى يوسف ولا رواية عن ابى حنيفه ومحمد فى هذه المسئلة ولهذا لم يذكر بعض الاصوليين كلمة لو هكذا فى كشف البزدوى قال فى المنار وروى عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار بمنزلة ان دخلت الدار (قوله وقد تدخل ٩ اللام فى جوابه) لتأكيد ارتباط احد الجملتين بالاخرى قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ويجوز حذفها كقوله تعالى لو نشاء جعلناه اجاجا ولا يدخل الفاء فى جوابه لان الفاء انما يدخل فى جملة او كان مكانها المضارع لجزم وكلمة لو لا يعمل الجزم اصلا لانها للمضى والجزم مختص بالمضارع ولهذا قال ابو الحسن الاهوازى اذا قال لامرأته لو دخلت الدار فانت طالق يقع فى الحال كما لو قال لامرأته ان خلت الدار فانت طالق لان الفاء لا تدخل فى جواب لو كما ان الواو لا تدخل فى جواب ان قال صاحب كتاب بيان حقايق الحروف هو كما قال الاهوازى لان الفاء لابد فى جواب لو عند النحاة بلا خلاف واما عند الفقهاء فليس كذلك لانى سئلت القاضى الامام ابا عاصم الآمدى فقال لا تطلق ما لم تدخل الدار لان لو شرط صحيح كان وقد جاء كل منهما بمعنى الآخر فيجوز ان يقع موقع ان فى جواز دخول الفاء فى جوابه وايضا ان الفقهاء لا يعتبرون الاعراب لان العامة يخطئ ويصيب فيه الا ترى ان رجلا لو قال لرجل زنيت بكسر التاء او لامرأة زنيت بفتح التاء يجب حد القذف عليه (قوله ولولا) وهو لامتناع الشئ لوجود غيره زيدت على لو كلمة لا لتخرجه من امتناع الشئ لامتناع غيره ولهذا قالوا انه بمنزلة الاستثناء فى المنع لان الاستثناء وهو قوله ان شاء الله يخرج الكلام عن الايجاب حتى لا يتعلق به الحكم فكذلك

٩ رتبة على ترجيح دخول اللام فى جواب لو على عدم دخولها بانه ذكر الاول فى المتن ومن لم يتنبه لهذا قال قد اشار المص الى تسويتهما مع ان المفهوم فى كتب النحو اصالة الدخول منه

هذه الكلمة الا ترى اذا قال انت طالق لولا صحبتك او لولا حسنك او لولا حبك اباى او لولا زيد وزال الصحبة والحسن والمحبة ومات زيد لا تطلق لما فيه معنى الشرط وهو ربط احد الجملتين بالاخرى وامتناع الجزاء واثر الشرط هو المنع والربط الا ان الشرط الحقيقى يتوقع فيه وجود الجزاء بوجود الشرط وفى كلمة لولا لا يتوقع اصلا لانه لا يستعمل فى المستقبل (قوله واذا عند الكوفيين آه) يعنى انه مشترك لفظا بين الظرفية بلا ملاحظة معنى الشرط بمعنى وقت حصول مضمون ما اضيف اليه فلا يجزم المضارع ويستعمل فى قطعى الوجود اما حال كقوله واذا تكون كريهة اى شدة الحرب ادعى لها وقوله واذا يحاس الحيس يدعى الجندب ✲ والحيس الخلط ومنه سمى الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط وحاس الحيس اتخذه والدليل على ان اذا فيه للظرف فقط كون مدخوله غير مجزوم مع كونه مضارعا ولو كان للشرط اوجب جزمه واما مستقبلا كقوله تعالى اذا الشمس كورت اذ ذلك سيوجد قطعيا وبين الشرطية فقط كان فى يجزم المضارع ويستعمل فى امر تردد كقوله ✲ واستغن ما اغناك ربك بالغنى ✲ اى استغن مدة اغناء ربك اياك ✲ واذا تصبك خصاصة فتجمل ✲ اى ان تصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل او كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا (قوله فخر الاسلام ولا يصح آه) قال صاحب التحقيق قال ابو ح ان اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت وانت خبير انه ح لا يكون اذا مشتركا تأمل (قوله ولا يحتج) على ان اذا فى قول الشاعر بمعنى ان بمجرد دخولها على امر متردد بلا اعتبار جزمها المضارع ودخول الفاء فى جوابها كما احتج فخر الاسلام وغيره بمجرد دخولها عليه حتى يرد علينا اعتراض التفتازانى بان المشكوك آه كما يرد على فخر الاسلام وغيره ويحتاج الى جواب الفنارى فى فصول البدايع بان القول اه وكذلك لم يحتج بمجرد الجزم ودخول الفاء حتى يرد ان النزاع فى سقوط معنى الوقت عن اذا وليس فى البيت دليل على ذلك حتى لو قيل ومتى تصبك خصاصة فتجمل لاستقام اللفظ والمعنى من غير سقوط معنى الفعل فالاولى ان يتعرض المص لهذا (قوله فانه) اى الجواب الصواب مع انه كما لا يخفى يعنى ان ثبوت الحقيقة اى الشرط مستلزم للاشتراك وهو خلاف الاصل والتنزيل اى المجازى وان كان خلاف الاصل ايضا لكنه اقرب

ولايخفى ان قوله لان تحقق آه انما تدل على لفظ لم يتحقق اشتراكه بل تردد بينه و بين المجاز كما تقرر عندهم واما اذا تحقق فلا كما فى اذا اذ الكوفيون قائلون باشتراك فصار جواب المحقق صوابا والخطاء فى مقالاته لابن اخت خالته (قوله على انه بدل من لليل) ولاينافى قوله بمجرد الظرفية اذا المراد بمجرد الوقت لا المفعول فيه وانما جعل بدلا اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل (قوله وتستعمل للشرط) ولو قال تستعمل له مع تضمنه الشرط لم يتوجه السؤال حتى يحتاج الى قوله ولايلزم الجمع آه (قوله لفوات معنى الابهام اللازم للشرط) قيل كانه اراد ان الابهام ليس بلازم له والا فالابهام فى قولك اذا خرجت خرجت يتحقق كما فى متى تخرج اخرج (قوله ولايلزم الجمع) وذلك ان معنى الشرطية لازم لمعنى الظرفية ودلالته على لازم معناه لايكون مجازا (قوله لانه) اى لم تستعمل الا فى معنى الظرفية وانت خبير ان هذا لايدفع ذلك السؤال عن ظاهر قوله وتستعمل للشرط ولو بان جواز تضمنها الشرط عند الابهام كما صرح به النحاة فعند انتفاء لازمه ينتفى لايقال تعيين الوقت فى اذا غير مناف غايته ان يكون اذا اكرمتنى اكرمتك بمنزلة ان اكرمتنى وقت الصباح اكرمتك لانا نقول ذلك تعيين للشرط وهذا لوقته فكم بينهما واجاب صاحب الكشف بان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافى ولاتنافى ههنا لان الوقت يصلح له شرطا ورد بانه لايجوز الجمع بينهما سواء وجد التنافى ام لا وقال المحققون ان ما اجابه معنى ما ذكرناه من انه لايستعمل الا فى معنى الظرف آه لايقال المعنى الحقيقى جزء من مجموع المعنى الحقيقى والمجازى فيجوز ذلك فى جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم وحده لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتبارى محض وما نحو فيه كذلك ومن العجب ان سراج الهندى قال ان اذا قد يستعمل فى الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت (قوله لايقع الطلاق عنده) اذا لم ينو الظرف و يقع عندهما كما فرغ اى مقارنا لفراغه عن كلامه اذا لم ينو الشرط واذا نوى فلما نوى بالاتفاق (قوله وان حمل على الوقت يقع فى الحال) كمتى فوقع الشك فى الحال كما وقع

فى انقطاع تعلقه٧ بالمشية فلا ينقطع به (قوله ونحوه اذا ما) لم يفرق بينهما بزيادة ما فى شئ من الاحكام الا فى تمحضه للشرط باتفاق البصريين والكوفيين قال صاحب الاقليد هكذا فى اذما وحيثما فانهما كانت من الاسماء الاضافية قبل دخول ما عليها فلما ارادوا نقلها منها الى المجازاة ادخلوا عليها ما ايذانا للنقل (قوله ومتى للوقت اللازم المبهم) يعنى انه وضع للوقت المتصف بالوضعين اتفاقا بخلاف اذا كما عرفت فيقع الطلاق فى انت طالق متى لم اطلق كما فرغ اتفاقا وانما قال ولايسقط الوقت حين المجازاة مع انه لم يسقط حين الاستفهام تنبيها على محل الفرق بين اذا ومتى قال المحقق التفتازانى والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه فى بيت شاذ وهو واستغن ما اغناك البيت ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام الجزم والاستعمال فيه وانت خبير ان اذا لما كان عندهم للوقت المعين ومتى للوقت المبهم والاول منافيا للشرط دون الثانى اذ الابهام لازم للشرط جعلوا اذا متمحضاله دون متى لكون الابهام لازما له كأن الشرطية (قوله نحو قوله متى تأته) فأنه الخطاب فيه لكل احد والضمير المنصوب للممدوح ناظرا او قاصدا الى ضوء ناره التى توقد للاضياف تجد انت من ناره خير نار توقدلها عند تلك النار خير موقدلها وهو الممدوح ﴿قوله خاتمة﴾ ولما قال صاحب التنقيح كلمات الشرط ان ومتى وكيف ورد بانه يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأى الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروطه جعل المص كيف من الخاتمة قال ابن هشام انه يستعمل شرطا كما يستعمل استفهاما ومن هذا عد من كلمات الشرط فاعرفه (قوله غير داخل فى نوع ما سبق) من الحرف والظرف اقول قد عد كيف ابن الحاجب من الظروف (قوله كيف للسؤال عن الحال) التى ليست فى يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة لكنها لم تبق فى مثل انت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيتها بمنزلة اذا قال انت طالق ارجعيا تريدين ام بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى انت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلامهم انها فى الاصل بمنزلة اى الاستفهامية لان معنى كيف شئت عند الاستفهام اى على شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى انت طالق

٧ يعنى انما حمل اذا على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لاينقطع ولاشك ان الطلاق معلق بالمشية فى الحال يقينا فلا ينقطع بالشك ومن هذا ظهر ان المسئلتين عنده على طريق واحد بلا فرق واختلاف الحكم لاختلاف الحال ١٢

باى كيفية من الكيفيات و بهذا ان قوله فان استقام السؤال عن الحال ليس
بمستقيم بل المستقيم فان استقام ذلك التفويض (قوله ولامساغ لذلك)
اى لحال العتق حتى يصح التفويض له اذ لم يبق المحل له كما فى غير الموطوءة
(قوله كما لايخفى على من له انصاف) الاولى على من له ذكاء وفيه تعريض
على صاحب التلويح حيث قال ولقائل ان يقول انه يكون معلقا اومنجزا
او بدونه على وجه التدبر وغيره مطلقا له ومقيدا بما يأتى من الزمان وكل
هذه كيفيات وقد اجيب عنه بان الكيفيات فى الاعتاق لافى العتق اذ هو
وصف شرعى ثبت فى المحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بعد الوقوع
بخلاف الطلاق فانه يختلف بعده اذ يصير مثلا بائنا بمضى العدة بعد كونه
رجعيا اقول اراد صاحب التنقيح بقوله واما العتق فلا كيفية له بعد وقوعه
(قوله تطلق غير الموطوءة) اى واحدة بائنة ولامشية لها وتطلق الموطوءة
رجعية اى يقع اصل الطلاق بلا اعتبار كيفية من كونها رجعية و بائنة
وخفيفة وغليظة و كونه رجعيا انما ثبت ضرورة يدل عليه ماسيأتى
من قوله فيقع اصل الطلاق قبل المشية وقال اكثر الشراح يقع واحدة
رجعية (قوله وتفويض الكيفية الى مشيتها فى المجلس ان لم ينو الزوج)
جواب ان محذوف وقد صرح به فيما سيأتى بقوله اعتبر نيتها يعنى ان نوت
بائنة اوثلثا يقع مانوته هكذا فى التوضيح وفيه رد لما قاله فخر الاسلام وغيره
من ان الكيفية مفوضة الى مشيتها بشرط نية الزوج تنبيها على ان المعتبر
عنده ما ذكره ابو بكر الرازى والطحاوى من ان نية الزوج ليست بشرط
لها فى ان يجعل الطلاق بائنا اوثلثا فى قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى
حتى قال بعض مشايخنا انه اذا لم ينو الزوج شيئا وشاءت المرأة ثلثا
او واحدة بائنة يقع بالاتفاق ٨ وقال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد
الظهيرية راجعت الفحول فى جواب هذا الاشكال فما قرع سمعى جوابا
شافيا وقد اجاب عنه صاحب الكشف انه لما فوض الزوج اليها حال
الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد واحتيج الى النية لتعيين احد
محتمليه تأمل والاولى على المص ان يقول وان لم ينو الزوج بان الوصلية
(قوله وقال فيما لايأتى) يعنى ان مالايكون محسوسا كالعتاق والطلاق والبيع
والنكاح وغيرها يتعلق التفويض بكيف الى الاصل وهو مستلزم تفويض
الاحوال ضرورة ان الاصل يستلزم الفرع ان كان له احوالا (قوله لان

٨ اما على اصل ابى حنيفة رحمه الله تعالى فلان الزوج اقام امرأته مقام نفسه فى اثباته الوصف والزوج متى اوقع طلاقا رجعيا يملك ان يجعله بائنا وثلاثا عنده فكذ المرأة واما على قولهما فكذلك يملك الايقاع البائن والثلاث لانه فوض الطلاق اليها على اى وصف شاءت كذا فى الفوائد الظهيرية
منه

حملها آه) كذا فى كشف الاسرار وهو علة للزوم الرجوع من عدم كون
الشئ محسوسا يعنى ان حمل كيف على السؤال عن الحال متعذر فيما لايكون
محسوسا كالتصرفات الشرعية لان السؤال عنها يتوقف على وجود
اصلها ولم يعرف وجوده لان مالايكون محسوسا يعرف وجوده بوصفه
وهو مفتقر الى اصله فاستويا وفيه بحث اما اولا فلانه لانزاع فى تعذر
حملها عليه فى طلاق غير الموطوءة والعتاق فالاولى ان يقول لان حملها
على التفويض الوصف واما ثانيا فلانا نعرف الطلاق مع الذهول عن كونه
بائنا ورجعيا مثلا البينونة مثلا انما تحققت بعد ثبوت الطلاق فكان اصلا
نظرا اليها وان كان فرعا نظرا الى المرأة (قوله لكن ثبت ادنى اوصافه)
وهو الرجعى ضرورة ان اصله اى اصل الادنى وهو صريح الطلاق
لامطلق الطلاق والاقد ينفك عن الرجعى كما فى بعض الكناية (قوله
اقول ههنا اشكال) يرد على ابى حنيفة اقول هذا مبنى على النسيان من قوله
والا لغاء لانه حينئذ لم يكن قيدا لماقبلها بلامرية وهذا هو المدار لكلامه
فليتأمل فانه الهادى الى سواء السبيل وحسبنا الله ونعم الوكيل (قوله
وكم) قال ابن هشام وهو على وجهين خبرية بمعنى كثير واستفهامية بمعنى
اى عدد فالمراد الكم الاستفهامية لاماتوهم انه ليست استفهامية ولاخبرية
بل هى بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اى عدد شئت
فلو صرح بها لكان للشرط فكذا ما فى معناها (قوله للعدد المبهم)
هكذا فى كثير واستفهامية فى المعنى (وقوله لم يقل آه) اشارة الى وجه عدوله
عن عبارتهم يعنى ان المتبادر من اللام للعدد الواقع ان يكون صلة للوضع
المقدر فيلزم كون كم موضوعا له وليس كذلك بل انما وضع للعدد المبهم
والعدد الواقع انما استفيد من القرينة فلم يصح قولهم ولايبعد ان يكون
اللام فيه صلة للوضع النوعى بقرينة تفريعهم اعنى ففى انت طالق كم شئت
لم تطلق قبل المشية (قوله ففى قوله انت طالق) الظاهر ان هذه الفاء تفريع
كما مر غير مرة فى مثله يعنى اذا كان كم موضوعا للعدد المبهم ففى قوله انت
طالق لم تطلق قبل المشية ولاخفاء فى عدم صحة هذا التفريع على كونه
موضوعا وانما يصح على عبارة القوم فالصواب اما ان يعدل عن تفريعهم
ايضا واما ان لايعدل عنها فان قيل لوعدل المص عن تفريعهم فما تفريع
قوله للعدد المبهم قلت قال صاحب الكشف ولما كانت كم للعدد المبهم

فلها ان تشاء الواحدة والمثنى والثلاث كما سيجئ فحق عليه القول من يهدى الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادى له (قوله لان علة لقوله لم تطلق) وقوله اما مقتضى حال من فاعل الواقع فيه بحث انه ان اراد بالمقتضى المدلول كما هو الظاهر فحينئذ لانسلم ان العدد مدلول طالق كيف وقد سبق ان اسم الفاعل متضمن للمصدر وقد اجمع اهل العربية على ان المصدر موضوع للماهية من حيث هى هى فلا يحتمل العدد فضلا عن كونه مقتضيا وقوله اذالتقدير آه مم بل التقدير انت طالق طلاقا (قوله وغير) وهو للوصفية قال ابن هشام وتستعمل غير المضافة لفظا على وجهين احدهما وهو الاصل ان يكون صفة للنكرة نحو نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل اولمعرفة قريبة منها صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب لان التعريف الجنسى قريب من النكرة ولان غير اذا كان وقعت بين الضدين ضعف ابهامها حتى زعم ابن السراج انها حينئذ تتعرف وترده الآية الاولى والثانى ان يكون استثناء فقوله للنكرة اعم من ان يكون محضة او فى حكمها وقوله بحيث آه رد لما زعمه ابن السراج وغيره فلا يرد على قوله ان استعماله صفة آه بقوله غير المغضوب ويستعمل استثناء استعارة لهذه المشابهة ومن ثمه استعمل الا بمعنى غير ايضا كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكقوله عليه السلام الناس كلهم هالكون الا العالمون والعالمون كلهم هالكون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم وقالوا اذا قال له على مائة الا درهمان بالرفع يلزمه مائة وعند العوام الذين لايميزون بين صحيح الاعراب وفاسده يلزم ثمانية وتسعون كما لو قال الا درهمين بالنصب كذا فى كشف البزدوى (قوله ربما يفهم) استعير رب ههنا للتحقيق كما قاله ابن الحاجب فى قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين (قوله وعلى هذا) اى على الفرق الثانى لزوم الدرهم على تقدير كون غير صفة وثلاثة الارباع على تقدير كونه استثناء والانسب ان يجعل الفاء تفريعا اى اذا استعمل غير صفة استثناء ففى قوله على درهم

﴿ مبحث التصريح ﴾

وهو لغة الخالص المكشوف من كل شئ يقال لبن صريح اى خالص عن شوب الماء ويقال صرح بكذا اى اذا اظهر بابلغ ما امكنه من العبارة ومنه سمى القصر صرحا لظهوره وارتفاعه على سائر الابنية واصطلاحا ما ظهر مراده فخرج الظاهر بالبين لان

ظهوره ليس بتام وخرج النص والمفسر والمحكم بكثرة الاستعمال اذ ظهورها من جهة البيان لامن جهة كثرة الاستعمال وانما تركها على المقسم فيه ان كلا من الصريح والكناية قسم من اللفظ باعتبار الاستعمال كالحقيقة والمجاز وفيه نظر ان المعتبر فيه الاستعمال لا كثرته والايخرج بعض الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يقال ان الكثرة مستفاد من البين والقيد المتروك هو الاستعمال تأمل (قوله وقيل) وقال صاحب الكشف لاحاجة الى اعتبار قيد كثرة الاستعمال لان ماعدا الظاهر من الصريح وهذا ليس باصح لاستلزامه بان لافائدة فى ذكرهم الاستعمال فى التقسيم الثالث والدلالة فى الثانى وانما قال والاول اصح بناء على جواز التعريف بالاعم كما هو مذهب المتقدمين على ان الاصح هنا بمعنى الصحيح يدل عليه ما سيأتى من قوله والصحيح ايضا هو الاول كما لايخفى على من افقه من حمار (قوله حقيقة او مجازا) والاولى تركها لانهم قسموا النظم اليهما اولا ثم قسموها الى الصريح والكناية باى وجه ذكرت من نداء نحو يا طالق ويا حر او وصف نحو انت طالق وانت حر اوجزء نحو طلقتك وحررتك حتى قالوا لو ارادوا ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق ثبت العتق والطلاق وكذا لو اراد ان يقول يازينب فجرى على لسانه ياطالق يقع ويشكل هذا بما فى القنية امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها اقرأ فقرأ لاتطلق فليتأمل

﴿ مبحث الكناية ﴾

وهى لغة الستر من كنى يكنى اذا ستر واصطلاحا ما استتر المراد منه بحيث لايفهم منه الا بقرينة كما فى المنار واحترز به عن اقسام الظهور وبحسب الاستعمال عن نحو المشترك والمجمل والمشكل والمراد بحسب الاستعمال بسبب القلة لما سبق والا فطلق الاستعمال ليس سببا للاستتار وانما تركه اعتمادا على المقسم وقد عرفت ما فيه ومن قال لاحاجة اليه فى الصريح قال لاحاجة اليه فى الكناية فيدخل فيها المشترك وغيره لكن يرد عليه ما يرد عليه هناك (قوله فانه) اى الاستتار وقد يقصد به الاغراض صحيحة كالابهام عن السامع كقولك جاءنى فلان وانت تريد زيدا وقال فلان كيت وكيت والشناعة فى المعبر عنه كهن عن الفرج والاختصار كالضمائر الراجعة الى مقدم والفصاحة والبلاغة كقولك كثير الرماد وعن كثير القرى وغير ذلك (قوله وان كان معناه ظاهرا فى اللغة) وذلك ان الالفاظ كلها متساوية

في الوضع بازاء المعاني وانما جاء الظهور والخفاء من جهة الاستعمال فان بعض اللفظ المجازى يستعمل فيما بينهم كثيرا بحيث يغلب على الحقيقة فصار المجاز صريحا والحقيقة كناية وبالعكس ومن هذا ظهر ان قوله وان كان خفيا في اللغة ليس على ماينبغى (قوله واجاب) يعنى لما لزم من دليل الشافعى كون القضية القائلة بان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية بائن منا قضا لنفسها اجاب عما لزمه من دليل مشايخنا بان اطلاق الكناية عليها ليس حقيقة اذ معانيها ظاهرة على كل احد من اهل اللسان بل استعارة للمشابهة من جهة الابهام وانما يقع البائن بموجب الكلام نفسه الذى هو البينونة عن وصلة النكاح لايجعلها كناية عن الصريح حتى يلزم كون تلك القضية مناقضا لنفسها (قوله ولما ورد) المورد هو المحقق التفتازانى اقول ارادوا ان معانيها في نفسها مع قطع النظر عن متعلقها غير مستورة بل ظاهرة على كل احد من اهل اللسان ظهورا بينا ولاشك ان هذا مناف للكناية وبهذا ظهر ان قوله سواء كان باعتبار المحل ليس بصحيح تأمل فانه هو الهادى الى سبيل الصواب عند الاستعانة بعناية الوهاب (قوله قلت جواب لما) يعنى اجاب المص لاعن ذلك الايراد لزعمه انه قوى لايمكن دفعه بل عن دليل الشافعى بقوله ونسبة الكناية يعنى وانما يلزم المناقضة في تلك القضية لواريد بالفاظ الكناية عن الصريح واما اذا اريد بها الكناية عن البينونة عن وصلة النكاح فلا فعلى هذا يكون النسبة في قول علماء الحنفية مجازية واطلاق الكناية على تلك الالفاظ حقيقة عرفية (قوله الااعتدى آه) استثناء من تفيد وهو الاظهر لقربه على ان قوله فان الواقع يدل عليه قطعا وتجويزه من قوله ونسبة الكناية الى الطلاق مجازية خروج عن طريق الجادة (قوله لان اشياء منها لاينبئ عن قطع الوصلة) فيه انه ينبغى ان يكون تقنعى وتخمرى مثل ذلك اذ لاينبئ عن قطع الوصلة (قوله اقتضاء) ولذلك كان الواقع باعتدى رجعيا ولم يقع اكثر من واحدة وان نوى اذ الضرورة ترتفع بالرجعى وقد روى عن النبى عليه الصلوة والسلام انه قال لسودة اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل عليها تبكى على قتيل من اقاربها من الكفار يوم بدر وترثهم باشعار اهل مكة فكره النبى عليه الصلوة والسلام فقال لها اعتدى فندمت على ذلك فاستشفعت الى النبى عليه الصلوة والسلام ووهبت

نوبتها عايشة رضى الله عنها وقالت انى اكتفى بان ابعث في ازواجك يوم القيمة فراجعها كذا في الكشف وغيره (قوله جعل مستعارا عن الطلاق) اى كونى طالقا لا عن قوله انت طالق اومطلقة اوطلقتك اوطلقى نفسك حتى يقال ان اعتدى لايصح ان يكون مستعارا للطلاق لعدم التوافق صيغة في الثلثة الاول ووقع الطلاق بالرابع وان نوى وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار اى طلقتك فاعتدى اواعتدى لانى طلقتك والاضمار من باب المجاز ولايمكن اثبات الطلاق هنا اقتضاء اذلابد للمقتضى من ثبوت المقتضى بالكسر ولا وجوده في غير المدخول بها بالنص والاجماع (قوله لانه سبب في الجملة) ط يعنى ان الطلاق وان لم يكن سببا للمعنى المجازى بعينه كما هو الواجب عند البعض لكنه سبب بحسبه وهو كاف عند آخر كما مر في بحث المجاز والى هذا اشار بقوله في الجملة (قوله ويجوز آه) جواب عما اورده صاحب التنقيح بان المسبب انما تطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهنا ليس كذلك يعنى ان الشرط عند البعض في جواز المجاز من الطرفين كون الحكم مختصا بالسبب وانت خبير ان هذا الجواب انما يتم على مذهب بعضهم واما على من شرط كون المسبب مقصودا به كما هو المختار عند المص فلا وقد اجاب صاحب الكشف والتحقيق المراد من السبب العلة يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد علتهما والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع والدخول شرط واستعارته الحكم يجوز مطلقا وتخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لفوات الشرط وهو الدخول لايقال العدة لم يختص بالطلاق حيث تجب بالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها لانا نقول انها مختصة اصالة بالطلاق ولايوجد في غيره الا بالتبع والشبه (قوله والطلاق معقب) بالكسر للرجعية لا للبينونة لان الاولى اصل ولا يصار الى خلافه بلا ضرورة ولاضرورة هنا (قوله سواء قرأت) في سراج الهندى ولايعتبر في الاعراب عند عامة المشايخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب وقال بعض المشايخ يقع الطلاق اذا نصبها من غير نية لانه حينئذ لاتصلح نعتا الا المطلقة واما اذا رفعها فلا يقع وان نوى لانها لاتصلح نعتا فتصير خبر المبتدأ فتكون صفة لشخص المرأة وان اسكن ولم يعرب ففيه اختلاف المشايخ (قوله وقصورها في البيان) باعتبار الاشتباه والتردد فيما

ط وذلك انهم يطلقون اسم السبب على ما وضعه الشرع علة للحكم واسم العلة يطلق على ما يستنبط بالراى وكون الطلاق علة لوجوب العدة من اوضاع الشرع كذا في الكشف

هوالمقصود بخلاف الصريح فانه ابلغ فى البيان واصل فى الكلام ولهذا تتوقف الكناية على النية ولا يلتفت اليها الا عند الضرورة وهى عند عدم التصريح ولم يجب بها ماينذفع بالشبهات (قوله ولا يحد) بالتعريض خلافا لمالك وهو ان تذكر شيئا ليدل به على شئ لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم اليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقة امالة الكلام الى عرض اى جانب يدل على المقصود و يسمى التلويح لانه منه مايريده (قوله لانه كناية) عن العلة لقوله ولا يحدى لان التعريض نوع من الكناية كذا فى المفتاح و فى الكشاف الفرق بينهما ان الكناية ان يذكر شيئا بغير لفظه الموضوع والتعريض ان يذكر شيئا يدل به على شئ لم تذكره (قوله قلنا كاف التشبيه يفيد العموم) ولهذا قلنا فى قول على رضى الله تعالى عنه انما اعطيناهم الذمة و بذلوا الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودماءهم كدمائنا انه يجرى على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما ثبت بالشبهات كالاموال فى محل يقبل العموم فى الحكم احترز به عن مثل قول عايشة رضى الله تعالى عنها سارق امواتنا كسارق احيائنا اذ لم يمكن العموم فيه لانتفاء المماثلة بينهما فى امور كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم فى الاخرة فلا يقطع يد النباش وهذا المحل اى القائل بهو كما قلت قائل بالعموم فى المماثلة بينه و بين القاذف فيكون ذلك القول نسبة المقذوف الى الزناء وقطعا بمنزلة كلام القاذف الاول وموجب العام قطعى عندنا كما عرفت واما لم يعتق العبد فى قوله انت كالحر لا العمل بحقيقة الاخبار يمكن فى حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا مصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز اعلم ان هذا السؤال والجواب مذكور بعينه فى كشف المنار و المفهوم من كلام صاحب المغنى وهو انه لا يجب الحد على من قال للقاذف صدقت بخلاف قوله هو كما قلت لان كاف التشبيه له عموم فيما قبله ان السؤال بعدم الفرق بين قوله صدقت و بين قوله هو كما قلت كما ذهب اليه زفر واوجب الحد فيهما والجواب بالفرق بينهما ولما لم يثبت الفرق عدل المص عن السؤال المفهوم من المغنى واختار ما فى الكشف

﴿ مبحث الدال بعبارته ﴾ وهى من العبور ثم سمى اللفظ الدال على المعنى عبارة لان السامع يعبر منه الى المعنى عكس المتكلم فانه من المعنى اليه ويسمى عبارة النص اما لان النص قد يطلق على كلام يفهم منه المعنى سواء

كان ظاهرا اونصا اومفسرا واما اعتبارا لان النص هو الغالب لان عامة ماورد من الشارع نصوص واضافة العبارة اليه بيانية وانما لم يقل واما الاستدلال بعبارة النص لان الاستدلال فعل المستدل والاقسام للنظم الدال على المعنى اتفاقا فلا يكون الاستدلال قسما منه (قوله من تمهيد مقدمات) التى تعين فى تحصيل المطلوب الاولى ان المفهوم يعنى قد يفهم من اللفظ فى مقام الاستدلال على الاحكام الشرعية امور واما عين الموضوع آه وقد يفهم منه فى مقام الخطابى امور ليست باحكام كالامور التى ذكرت فى المعانى و البيان والبديع والاول معتبر عند علماء الاصول والثانى معتبر عند علمائهم (قوله الثانية) اشار بها اولا الى الفرق بين اللازم المتأخر و بين اللازم المتقدم وثانيا الى تقسيم المتقدم الى اقسام اربعة وذلك ان المتقدم قد يكون موقوفا عليه شرعا لصحة الحكم المطفان صحة وقوع الاعتاق موقوفة على التمليك شرعا وهو الدال بالاقتضاء اتفاقا وموقوفا عليه عقلا لها شرعيا فان العقل مستقل فى تقديره وموقوفا عليه عقلا لصحة صدق هذا الحكم فان صحة صدق تعلق الرفع بالحديث موقوفة على تقدير لفظ الحكم كما مر فى تقسيم القرينة للمجاز وانما ذكر الصدق ههنا لكون الحديث اخبار بخلاف الآية فانهما ان شاء يسميان المقتضى بالفتح عند جمهور المتقدمين والمحذوف و المضمر عند بعض المتأخرين وموقوفا عليه شرعا لصحة اطلاق اللفظ على معناه فان صحة اطلاق لفظ الفقر فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين على الغنى موقوف على زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب كما سيأتى و هذا القسم من المقدمة الثانية قسم من الدال باشارته و الانسب ان يجعل الثانية ثالثا والثالثة ثانية مع ذكره ان اللازم الى قوله اما المتقدم فى الثالث (قوله الثالثة) اشار بها اولا الى ان المتأخر منقسم الى قسمين الاول منهما قسم من الدال باشارته كما فى قوله تعالى وعلى المولود له الآية كما سيأتى ويسمى لازما ذاتيا لكونه بلا واسطة والثانى منقسم الى قسمين لان ذلك المناط ان فهم لغة فذلك بدلالته والافذلك القياس (قوله الرابعة ان معنى الدلالة آه) اعترض بان الدلالة صفة اللفظ و الفهم وان كان المصدر من المبنى للفاعل اعنى الفاهمية فهو صفة السامع وكان من المبنى للمفعول اعنى المفهومية فهو صفة للمعنى واياما كان فلا يكون هو هو فالاولى ان يقال كون اللفظ بحيث يفهم منه

المعنى عند الاطلاق اجاب عنه العلامة التفتازانى بانا لا نسلم انه ليس صفة اللفظ فان فهم السامع المعنى من اللفظ و انفهام المعنى منه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى و السيد الشريف بانهم انما تسامحوا فى التعريف واعتمدوا على ظهور عدم صحة الحمل وجوب قصد ما يصح حمله وقد اشار المص بهذه المقدمة الى الفرق بين اصطلاح علماء الاصول والبيان و بين علماء الميزان فى معنى الدلالة و المعتبر فى دلالة الالتزام لئلا يقع الخلط والاشتباه كما وقع عن بعض ومعنى الدلالة عند اهل العربية والاصوليين الجزئية حيث اختاروا اذا عند اهل الميزان الكلية حيث اختاروا متى والمعتبر فيها عند علماء العربية والاصول مطلق اللزوم وعند المنطقيين اللزوم البين لا الاعم بل الاخص ولهذا لا يجرى فى الدلالة الالتزامية عندهم الخفاء بخلافها عند علماء العربية فان الخفاء والوضوح جار فيها والفرق الاول مبنى على الثانى وقوله وان لم يكن رد لما زعم التنافى (قوله ذهب بعض الاصوليين) قال صاحب التحقيق والكشف ان معنى الكلام باعتبار النظم ثلثة الاول ان يكون مقصودا اصليا منه كالعدد فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى الآية والثانية ان لا يكون مقصودا اصليا منه كاباحة النكاح فى تلك الآية والثالث ان يكون من لوازم مدلول اللفظ كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب فالاول مسوق قطعا والآخر ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه بان يقصد المتكلم الى المتكلم به لافادة معناه غير مسوق من وجه بان ساقه لاتمام بيان ما هو الحق الاصلى اذ لا يتأتى له ذلك الا به فالمراد هنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا اصليا اولا وفيما سبق فى بيان النص والظاهر من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل المتوسط فى السوق ههنا و لم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد فى اباحة النكاح بقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته (قوله على ان كثيرا من الاحكام) جواب لما يرد ان الخواص والمزايا لم يعتبر عند الاصوليين كما سبق فى المقدمة الاولى فكيف يصح الابطال بما لم يعتبر عندهم (قوله وهو) اى ايجاب السهم المعنى المطابق للفقراء المهاجرين لانه بدل من قوله ولذى القربى بتكرير العامل

اوعطف على الاول بغير او كما يقال هذا المال لبكر لزيد لعمرو كذا فى التيسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الغنيمة (قوله فانه فى طلاق تلك المرأة عبارة) قال سراج الهندى واشارة فى طلاق الكل والمذهب بانه تطلق الكل فعلى هذا قد رجحوا الاشارة على العبارة وليس كذلك فان العبارة راجحة على الاشارة انتهى وانت تعلم انهم اثبتوا طلاق تلك المرأة بالعبارة وطلاق غيرها بالاشارة والترجيح انما يتصور اذا تعارضا ولم يوجد التعارض هنا (قوله وهو جزء مدلول كل امرأة) لان كل هنا لاحاطة الافراد وهى بمنزلة الاجزاء على انه يجوز اطلاق الجزء على الفرد فى اصطلاحهم فاعرفه ﴿مبحث الدال باشارته﴾ اى بنظمه كالدال بعبارته وانما سمى بالاشارة لكون مدلوله غير مقصود اصلى ونظيره من المحسوسات ان ينظر الى شئ يقابله فرأه و راى مع ذلك غيره يمنة ويسرة باطراف نظره من غير قصد فما يقابله فهو المقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئى تبعا لا قصدا (قوله كون اللازم متقدما) هذا بناء على ما ذهب اليه صاحب التلويح وعند صاحب التنقيح المعنى الذى يدل عليه الدال باشارته اما ان يكون عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر دون المتقدم وسيظهر حقيقة الحال (قوله فانه اشارة فى طلاق مريدة) لان قول الزوج لم يسق لطلاقها فثبت طلاقها باشارته وثبت المعنى الموضوع له ولازمه المتأخر من وجوب المهر والعدة ونحوهما بالاشارة كذا فى الهندى (قوله فانه اشارة فى ان النسب الى الآباء) كما انه عبارة فى ايجاب نفقة الزوجات على الزوج والنسب اليها جزء للمعنى الموضوع له وهو الذى يولد لاجله والذى يولد معنى المولود والنسب اليها معنى له فصار النسب الى الآباء ٩ جزء للمدلول كما قال صاحب التنقيح لازما ذاتيا كما زعمه المص فانه عم فى كلامه لابن اخت خالته (قوله فانه اشارة فى زوال ملكهم) سواء كان لهم مال دون النصاب فى دار الاسلام اولا لان الفقر به بزوال ملكهم لا ببعد المال عن اليد وذلك لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا يرى ان ابن السبيل غنى حقيقة وان بعد يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب مالا عظيما لعدم الملك فدل على ان استيلاء الكفار سبب لزوال ملكهم (قوله لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح) عطف على قوله لازم اراد صاحب التنقيح بزوال

٩ ويظهر فائدته فى الامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فان الابن قريشى اذا كان ابوه قريشيا وان كان امه حبشية كذا فى السراجية

ملكهم بقرينة تفريعه على زوال ملكهم بقوله فكونهم لايملكون ماخلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا انتهى والا فاللايق ان يقول فزوال ملكهم عما خلفوا فلا تكون الاية مثالا للازم متقدم كازعمه صاحب التلويح وتبعه المص قال ابن الكمال الفقير من لايملك شيئا فلا يجب عليهم الزكوة والحج و يحل اخذ الصدقة فهو اشارة فى هذه الاحكام و ذلك بزوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب فهو ثابت اقتضاء لتوقف الحكم الثابت بنفس النظم اشارة عليه و من وهم انه ثابت اشارة فقد وهم انتهى وانت خبيران المقتضى بكسر ليس هذه الاحكام حتى يثبت زوال ملكهم اقتضاء بل لفظ الفقراء وان هذه الاحكام لازم متأخر لها و زوال ملكهم لازم متقدم له يتوقف صحة اطلاق لفظ الفقراء عليه لصحة الحكم المطلوب اذا لفظ الفقراء مفرد فلا حكم له كامر فى المتقدمة الثانية (قوله وقال الشافعى اطلاق الفقراء عليهم لابطريق الحقيقة) اشارة الى زوال ملكهم باستيلاء الكفار بل بطريق الاستعارة للمشابهة فى الاحتياج لان ملكهم لم يزل بالاستيلاء بقرينة الآية والاضافة (قوله وذهب الامام ابو زيد) وقال فى تقويمه ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لاينا فى المراد بها الابضرب تأمل وتبين ثم قد يوجد العلم بموجبها بعد البيان وقد لايوجب (قوله واختاره) اى مذهب الامام صاحب الكشف والتحقيق حتى حمل عبارة فخر الاسلام وعبارة محمد الاخستكى على ما ذهب اليه الامام وهى وهما سواء فى ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت فى غيره مثل كون كل منهما قطعيا وغير قطعى لان العبارة قطعية والاشارة قديكون قطعا اوغيرقطعى (قوله فلاتقدح قطعية الاشارة من حيث هى هى) يستفاد منه ان قوله من حيث هى هى يفيد القدح يرد عليه ما ذهب اليه الامام ابو زيد ومن تبعه لاقوله مطلقا فى الاصح معان قوله من غير تفرقة بين اشارة واشارة و يدل على ان مطلقا فى الاصح يرده (قوله تقعد آه) جواب عما قيل ما نقصان دينهن يارسول الله قال تقعد شطر دهرها فى القاموس الشطر نصف الشئ وجزءه ومنه حديث الاسراء فوضع شطرها اى بعضها انتهى وهذا حديث مشهور ذكره كبار العلماء واستدل به الشافعى على ان اكثر الحيض خمسه عشر يوما

لكن النووى قال فى شرح المهذب موضوع لااصل له (قوله وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما)وكذا اقل الطهر ولاشك انه لم يسق لبيان ذلك ولكنه لزم من حيث انه قصد المبالغة فى نقصان دينهن والمبالغة يقتضى ذكر اكثر مايتعلق به وهو ذكر الشطر فلوكان دمان ترك الصلوة والصوم وهو زمان الحيض وا كثر من ذلك اوزمانهما وهو زمان الطهر اقل من ذلك لذكره كما قال عضد الملة و بهذا ظهر بطلان ماقيل لا الاشارة فيه الى ذلك بل الى ان مدة الحيض لايجوز نقصانها من خمسة عشر يوما وذلك باطل بالاجماع لايقال اذا كان الشهر تسعة وعشرين يوما ان يكون اكثرها اربعة عشر يوما ونصف يوم لانانقول نعم لكنه كمل للضبط ولعدم التجزى (قوله ولوسلم)ولماكان الشطر مشتركا بين النصف والبعض ولم تقم قرينة على احدهما بعينه تنزل فقال ولوسلم فاكثر اعمار الامة ستون ربعها ايام الصبى و ربعها ايام الحيض فلا اشارة فى الحديث الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما حتى يعارض بل فيه اشارة الى ان اكثرها سبعة ونصف يوم وذا باطل بالاجماع (قوله واجيب ٩ بان الشطر حقيقة فى النصف)ومجاز فى البعض وهذا غيرمسلم لجواز العكس اوالاشتراك بينهما كماسبق على ماورد فى الحديث وهو عمر امتى من ستين سنة الى سبعين واعمار امتى ما بين الستين الى السبعين كما فى المصابيح (قوله ولهذا قلنا آه) وقال الشافعى ايضا لايصلى على الشهيد لانه حينئذ حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والآية مسوقة لعلو درجاتهم فاورد عليه ماروى عن النبى عليه السلام صلى على حمزة رضى الله تعالى عنه سبعين صلوة فاجاب بان تلك الآية خصت فى حقه من عموم تلك الاشارة فبقيت فى حق غيره على العموم فتأمل (قوله خص منها اباحة الوطئ للاب جارية ابنه)حيث لم يكن وطئه اياها مباحا وان كان لايحد اذا وطأ (قوله وان كان الام يستلزم آه) وذلك ان الاضافة بحرف اللام دليل الملك اى يضاف العبد الى سيده فيقال هذا العبد لفلان واليه اشار رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله انت ومالك لابيك واراد بهذا الحق حق التملك فى ماله لاحق الملك فيه والفرق بينهما ان الاول عبارة عن ولاية جعل الشئ ملكا لنفسه فى المستقبل كالشفيع لان يتملك الدار المبيعة ان شاء وليس له فى الحال فيها ملك بوجه الثانى عبارة عن ملك حالى ناقص كالمكاتب

٩ اورد عليه بانه على تقدير تسليم كونه فى النصف انما يثبت التعارض اذا حمل الشطر على حقيقته وهنا يستدعى اعتبار المجاز فى انهن ناقصات العقل والدين باعتبار اطلاق الكل على البعض اذ جميع النساء ليست ذوات حيض خمسة عشر يوما بالاتفاق وليس احد المجازين اولى من الاخر بل لوحمل الشطر على النصف يلزم المجاز فى الموضعين فحمل المجاز الشطر على البعض المطلق اولى فلا تعارض تأمل منه

فان له حق الملك لنفسه وماله حتى لايملك المولى وطئ المكاتبة فليس للاب فى مال الابن ملك فى الحال والا لما ملك الابن وطئ جاريته كالامة المشتركة كذا فى شرح المغنى للقاآنى فتأمل ﴿ مبحث الدال بدلالته ٧ ﴾ ومن حيث ان الحكم ثبت بمعنى النص لغة لارأيا واجتهاد لوضوحه سمى دلالة النص لاقياسا ومن حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم يسم عبارة ولااشارة (قوله فانطبق الحد على المحدود) وفيه تعريض على من عرف دلالة النص بانها ماثبت بمعنى النص ليس عين دلالة النص فتأمل (قوله ومعنى مقصود وهو الايذاء) عطف على صورة والحكم يتعلق به لا بالصورة كانه قيل لا تؤذيهما كما ان حرمة الضرب والشتم يتعلق بمعنى مقصود وهو الايلام لابصورته المعلومة وهى استعمال آلة التأديب فى محل صالح بالايقاع عليه حتى لايسمى ذلك بدون الايلام ضربا عرفا بل لعبا (قوله فالنص قد افاد بمعنى الوضعى حرمة التأفيف وبمعناه حرمة الباقى) فان قيل فعلى هذا يلزم الجمع بين المعنى الحقيق والمجازى ان اريد بالنص بهما اوعموم المجاز ان اريد به معنى مجازى شامل لهما والاول بط عندنا والثانى وان كان صحيحا الا انه يخرج من الدلالة الى العبارة قلنا لانم انه اريد به معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الغرض والمق (قوله ولذا يثبت بها الحدود والكفارات) بالاتفاق لابالقياس عندنا خلافا للشافعى رح لانه دليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا تثبت بمافيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غيرمانعة من الثبوت للاجماع على تعلق الحكم باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات بل لان الحدود شرعت آه كذا قاله القاآنى (قوله والقول بانها قياس جلى) اختلفوا فى ان دلالة النص هل هى قسم من القياس ام لا فذهب بعضهم من الحنفى والشافعى الى الاول لانه الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما وهذا التعريف صادق عليها الا انها لعدم الاحتياج الى التأمل التام سميت قياسا جليا وذهب المحققون الى الثانى واستدلوا عليه بوجوه اربعة الا ان المص استدل بها على فساد الاول للمبالغة والحق ان هذا النزاع بناء على الاصطلاح (قوله كما قال لعبده لاتعط ذرة) فانه يدل بمعناه الوضعى على منع اعطاء الذرة بعبارته وبمعناه على منع اعطاء ما فوقها بدلالته لان كل احد يفهم منه لاتعط فوق ذرة كما فى قوله تعالى فمن يعمل

٧ وجهه ان ثبوت المقتضى شرعى والمحذوف عقلى والدلالة لغوية كما صرح بلغة وان المراد الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى التضمن يكونه وهو سعد

مثقال ذرة الاية (قوله الاصل هو والذرة يفيد الوحدة) لانها واحد الذرة كما فى القاموس ولعل مدار التسليم هذا (قوله وفيها مساو للاصل) وفيه انه يجوز فى القياس كون الفرع مساويا له بل اولى كما فى التوضيح انه لوظهر اولوية المسكوت عنه اومساواته يثبت الحكم فيه بدلالة النص ورد فى المنطوق او بقياسه عليه قال ابن الحاجب ان مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى والقياس بمساواة فرع الاصل فى علة حكمه وسيجئ فى مباحث المفهوم اقول المراد مساواة الفرع للاصل فى القطعية بخلاف القياس ولهذا قالوا الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس ومن هنا ثبت الحدود بها بدونه فلا اضطراب فى كلام الاصوليين (قوله وقال الشافعى لايجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا) فان وجوب الجلد على الزانية فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولعل مراده ان وجوب الجلد عليها ثبت بهذه الآية على خلاف القياس عليه غيره (قوله قلنا تمكينها مباشرة) من لوكانت مكرهة لاتجب عليها الكفارة اتفاقا فكما يجب الكفارة بواسطة المباشرة كذلك تجب عليها بها فالحق وقاعها بوقاعه وقوله كما فى الزنا اثبات كون تمكينها مباشرة كما سنقله من المص فمن قال ان هذا الجواب انما يثبت ايجاب الكفارة عليها بالوقوع بدلالة نص ورد لايجاب الحد عليها بالزنا الا ان الكلام ههنا فى ايجاب الكفارة عليها بالوقاع بدلالة نص ورد لايجابها عليه به فلا يتم التقريب فقد خالف صريح العقل والنقل اقول هذا مخالف لما سبق فى بحث الخاص ان اسناد الوطئ الى المرأة فى قوله تعالى حتى تنكح ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز ذلك لجاز الراكب فى المركوب والضارب فى المضروب بخلاف الزنا فانه اسم للتمكين المفارق بالوطئ الحرام فلا يندفع مافى التلويح ان سبب الكفارة آه ثم ان المراد بالوقاع التام المباشرة لا الانزال حتى يتجه انه يستلزم ان لايجب الكفارة بادخال الحشفة والا لم يكن مختصة بالرجال (قوله المنصوص فى ايجاب الكفارة) وقال الشافعى لاتجب لانها ثبت بالوقاع بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره (قوله وههنا مباحث كثيرة) منها ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى اشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال ومنها ان الجماع محظور والصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض

ومنها ان الوقاع يوجب فساد صومين ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت
ومنها ان تناهى غلبة الجوع يبيح الافطار فوجود بعضها يوجب شبهة
الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشهوة وانا اولى الى الاعتذار ان ههنا اجوبة
تركناها مخافة الاطناب (قوله هو الصحيح لاماقال) صاحب الكشف ان الحكم
انما يثبت بالدلالة اذا عرفت المعنى المق من الحكم المنقوض من تحريم التأفيف
ككف الاذى عن الوالدين لان السوق لبيان احترامهما فثبت الحكم
بالضرب والشتم بطريق التنبيه ولولا هذه لما لزم من تحريم التأفيف
تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امر بقتل ملك منازع
لاتقل له اف ولكن اقتله يكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة من التأفيف
ثم اذا كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعا كما فى تحريم التأفيف فالدلالة
قطعية وان احتمل ان يكون غيره هو المقصود كما فى ايجاب الكفارة
على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية (قوله لان عدم القطعية) يعنى وانما
قلنا هو الصحيح لا ما قيل لان عدم القطعية يخرج دلالة النص الى الاجتهاد
والرأى مع انهم قالوا محتاج الى المناط لغة لارأيا ولا يثبت بالظنية كفارة
الفطر الغالب فيها معنى العقوبة فتلحق بالعقوبة المحضة حتى تسقط بالشبهة
كالحدود كما سيجئ فى الركن الثالث من المقصد الثانى اقول ان اثبات
الاحتياج الى المناط لغة لارأيا دونه خرط القتاد كيف ان كثيرا من الماهرين
فى اللغة لم يفهموا ان الحكم فى المنطوق لاجل المناط لغة كوجوب الكفارة
بالاكل والشرب وبوقاعها والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى
وان ثبوت كفارة الفطر لابدلالة نص لم يعلم فيه المعنى المق قطعا بل بقوله
عليه الصلوة والسلام من افطر فى نهار رمضان فعليه ما على المظاهر
ومن هنا ترى الفقهاء اجابوا بهذا الحديث عما قاله الشافعى رح ان الكفارة
لاتجب بالاكل والشرب عمدا فى نهار رمضان لانها ثبتت بالوقاع على خلاف
القياس ولايقاس عليه غيره فنعم القول قول بعض الافاضل فان قيل
اشتبه الفهم آه فصار ما صححه مريضا وبالعكس (قوله قال بعض الافاضل
حكم الدال بدلالته ايجاب الحكم قطعا) اراد فيما اذا علم المعنى المقصود
قطعا بمعونة التقسيم مثل حكم الدال بعبارته وباشارته فى ايجاب الحكم
قطعا لامطلقا حتى يتجه عليه ما قاله المص (قوله فكيف يكون) اى لايكون
مفهوما لغة بل رأيا واجتهادا ولا مناطا قطعيا بل ظنيا غير صالح

لاثبات ما يندرئ بالشبهات الا ان القياس لما لم يكن مثبتا له ادعوا فيه دلالة
النص اجاب عنه الفنارى بما ترى (قوله لافهم كل احد) حتى يرد السؤال الاول
اذ الاشتباه فى غير المراد لافى المراد وفيه بحث انه ان اراد كل احد من العالم
بالوضع ففهم بعض دون بعض الحكم وان اراد كل احد مطلقا فسلم لكنه
لايفيد لان الكلام ليس فيه بل العالم بالوضع (قوله كالجناية من سؤال
الاعرابى) حيث قال هلكت واهلكت يارسول الله فقال ماذا صنعت فقال
واقعت امرأتى فى نهار رمضان فانها مفهومة لغة قطعا بالاتفاق الا ان
اباحنيفة فهم منه الجناية بالوقاع التام (قوله لاقطعية دليل مناطيته) حتى
يرد السؤال الثانى ولم يلزم من ان لايكون هذه الامور الثلثة معنى لقطعية
المناط كونها ظنية حتى يتجه البحثان الاخيران (قوله لايقال الظن) الناشى
من اختلافهم حاصل فى ان طريق فهم المناط يفضى خبران ومع خبره
خبر المبتداء والى شئ متعلق بيفضى اراد ان مراد السائل بقوله فكيف
يكون مناطا قطعيا قطعية دليل مناطية لا قطعية مفهومية لغة لان الظن
الناشى فى ان طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى من الجناية الكاملة
المشتركة بينهما او من الجناية المقيدة بالوقاع التام لا فى طريق فهمه لغة
فبقى السؤال كما كان ومن لم يفهم هذا قال كانه جواب عن البحث الرابع
والله تعالى هو الهادى الى سبيل الرشاد (قوله انما هو) اى الكلام فى الظن
بالنظر الى المستدل وذلك الكلام لايفيد الظن بالنظر اليه ولا شك انهم
قالوا فى تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
ان المراد بالعلم الاعتقاد الراجح لان غالب الفقه مظنون لكونه مبنيا
على العمومات واخبار الآحاد والاقيسة وغيرها من المظنونات فافهم
(قوله لاينافى قطعية الاصل) اقول بل ينافيه فان قطعية اوظنية انما
تعلم فى المسائل الجزئية بل اشتباه الفهم فى الاصل لا ينافى قطعيته فان الشافعى آه
ولا شك ان هذا مناف لقوله وذلك لا يفيده فانه قائل بظنية العام
قبل التخصص مع كونه مستدلا فيها (قوله فان قيل) معارضة بان المراد من
فجزاؤه جهنم جزاء الآخرة لامطلقا والا لكان جزاؤه جهنم اشارة الى
نفى القصاص عن القاتل واللازم منتف والملزوم مثله فيجعل جزاؤه
فى الآخرة جهنم والجواب بانا لانسلم الملازمة كيف ان القصاص جزاء المحل
وهو المقتول من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس ولكونه حقا لاولياء

المقتول وجزاء الفعل من وجه آخر لانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب لقوله تعالى وفى القصاص حيوة والزواجر كالحدود والكفارات انما هى اجزية الافعال ولانه يجب على الجماعات بالواحد فالمراد بالجزاء المضاف الى الفاعل جزاء فعله لا محله فلا يكون فى الآية اشارة الى نفى القصاص ولما كانت الاضافة هنا للاستغراق حيث لا عهد قال لو سلم الملازمة ولكن لانم بطلان الثانى كيف ان القصاص لم يجب بتلك الآية بل انما يجب بعبارة النص الوارد فى حقه (قوله ويمتنع تخصيصها بالاتفاق) بخلاف علة القياس لاختلافهم فى جواز تخصيصها كما سيجئ فى القياس اقول ان وجد مانع الحكم بعد تحقق علته يجوز تخصيصها فيهما والا فلا (قوله لان المعنى شئ واحد لاتعدد فيه اصلا) اقول فيه بحث انه ان اراد ان لاتعدد فيه لا باعتبار نفسه ولا باعتبار محله فممنوع كيف ان الاذى مثلا فى قوله تعالى ولا تقل لهما علة عامة لحكم عام فيخصص عنه بعض انواع الاذى وهو الاذى لمرخص شرعى مثل جواز حبس الوالد بحق ولده اذا امتنع عن نفقته وجواز تأفيفه بالفجور وضربه بالارتداد وان اراد باعتبار نفسه فمع نفيه لفظ اصلا مخالف لما سيجئ فى القياس ان وصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعضها بتخصيصها عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر وايضا انهم قالوا ان محل الخلاف فى المعنى الواحد باعتبار تعدد محاله ولهذا جوزوا تخصيص العلة لعمومها وقالوا علة عامة (قوله فيلزم كونه علة لحكم وغير علة له) وذلك ان من قال الموجب لحرمة التأفيف فى موضع النص هو الاذى فقد قال بان الشرع جعله علة للحرمة اينما وجد حتى يمكنه التعدية ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له فلم يكن علة للحرمة فكانه قال هى علة وليس بعلة وتناقض كذا قاله النسفى اقول لانسلم لزوم ذلك كيف انهم قالوا حكم الاصل ثابت بالنص عند الحنفية لا بالعلة وبالعكس عند الشافعية تأمل

﴿ مبحث الدال باقتضائه ﴾

(قوله شرعا خرج به الباقى) وفيه تعريض لاصحاب التنقيح ولا خفاء ان هذا مشكل بما ذكروا فى مسئلة الاكل والشرب والخروج فانهم جعلوها من المقتضى ومنعوا العموم فيها لاجله مع ان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان ليس بامر شرعى بل يعرفه من لايعرف الشرع فلا انطباق

وسيجئ الكلام فيه (قوله يتوقف عليه صدقه) كقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتى الخطاء والنسيان او صحته الشرعية كقولهم اعتق عبدك عنى بالف او العقلية كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضى اضمار الفعل وهو الوطئ او النكاح لان الاحكام لاتتعلق بالاعيان بل لايعقل تعلقها الا بافعال المكلفين (قوله فان هذا الكلام يقتضى البيع ضرورة) وهو بع عبدك عنى بالف كما يقتضى قول المأمور وهو اعتقه بعته فعلى هذا لم يوجد القبول هذا ما اختاره صاحب التوضيح وقال الامام البرغرى ان هذا الكلام يقتضى الشراء وقول المأمور يقتضى البيع فعنده يوجد القبول ايضا فاعرفه (قوله نعم هذا التقدير احسن) من تقدير بع عبدك عنى بالف لا لما قاله ان الامام جعل عنى متعلقا باعتقه لا على معنى كونه صلة له بل على معنى اعتقه نائبا بطريق تضمينه معنى النيب لا صلة للبيع كما جعله صلة له صاحب التوضيح ولم يجعله صلة له اذ لا يقال فى الكلام العرب بعته عنك لان هذا يفيد صحة تقدير الامام وفساد تقديره لا الاحسنية والحسن لا لما قيل ان قيام بعض الحروف الجر مقام بعض شايع لانه مع كونه مذهبا مرجوحا ينفيه العرف اذ لا يقال بعته عنك بل لجواز كون تقدير صاحب التوضيح تصويرا للمعنى تقديرا له نعم الاحسن فى التصوير له بع عبدك منى والتحقيق فى تقدير بع عبدك عنى بالف ان عنى فهى قولهم اعتق عبدك عنى بالف حال من فاعل اعتق على معنى اعتق عبدك نائبا عنى وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع لا على جعله بمعناه مجازا كانه قال اعتقه نائبا عنى مبيعا منى بالف فلا يحسن تقدير الامام فضلا عن كونه احسن اقول بانه معارض بان بالف حال من ضمير المتكلم فى عنى كانه قال اعتقه عنى مشتريا منك بالف فيحسن تقدير الامام بل احسن اذ ليس فيه تكلف التضمين (قوله اقول فى التحقيق بحث ان البيع آه) اقول فى بحثه بحث لان الثابت بطريق التضمين كون العبد مبيعا لا كون المخاطب بايعا والمحتاج اليه شرعا الثانى لا الاول ولهذا السر لم يقل بايعا فلا يتجه ما قيل الانسب والظاهر بايعا اذ لم يعهد ان يقدر المضمن فى مثل هذا الا اسم الفاعل (قوله وعلى تقدير) ولما ورد ان المضمن هنا لازم متقدم بل خفاء فاستقام التضمين قال وعلى تقدير الاتحاد يعنى انا لانسلم الاتحاد بينهما كيف ان الاقتضاء بامر شرعى آه على تقدير التسليم

لايستقيم التضمين الذى ذكره لما ذكره هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام وان اختلج بعض الاوهام (قوله ولايخفى ان الباء آه) ولاخفاء ان مدار التضمين ان لايقع الحرف صلة فى كلام العرب للفعل المذكور لاعدم التسوية فى معنى الحرف حتى يقال ان الباء هنا للمقابلة والعتق قد يكون بمقابلة المال ولعل لهذا امر بالتأمل لا لما قيل انه لوتعلق الباء هنا بالاعتاق لزم ان لايقع العتق بدون قبول العبد والملازمة ظاهرة كبطلان اللازم لانه لاتصح الملازمة بلاخفاء على احد نعم تصح فيما قال المولى اعتقك بالف (قوله شروط) الاولى ان يذكر الاركان ايضا كما فى التوضيح وان يقول فلايجب القول لانه ركن كما نص به (قوله لم يجز منه البيع) بل كان المخاطب مبتداء لانه مأمور بالبيع الضمنى واتى به مقصودا فكان ابتداء عقد توقف على قبول الامر فاعتاقه قبله يقع منه كما فى فصول البدايع ثم المراد هنا بالبيع الشراء يقال باعه الشئ اذاشراه كما فى الواد فالمعنى لم يجز من الصبى الشراء لكونه ليس اهلا للعتاق وان كان اهلا للشراء ومن قال ان منه متعلق بالبيع قدم عليه لظرفيته اوبمحذوف يفسره المذكور ولايجوز تعلقه فقد تكلف وتعسف يعرف ذلك بادنى توجه فتوجه (قوله ولهذا) اى لاجل عدم ثبوت ذلك قال ابو يوسف فمن قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح بالهبة الثانية اقتضاء واستغنت عن القبض وقالا لايصح القياس لما ذكره المص وايضا ان المقتضى تبع للمقتضى والقبض ليس من جنس القول ولادونه ليتبعه (قوله لايجوز اثبات جميعها) عدل عما قاله صاحب التوضيح لايجب اثبات جميعها لما فى التلويح انه فسر عدم عموم المقتضى بانه لايجب اثبات جميعها وهذا لاينافى الجواز اعنى صحة نية الثلث فى الامثلة الآتية وان قال السيد الشريف اجيب بان صورة الصحة لمادعت الى اعتبار المقتضى قدروه بقدر الضرورة لقيام الموجب واذااقتضت الضرورة باعتبار فرد من افراده لم يقدر والعدم المقتضى وهو المراد من عدم الوجوب ولا خفاء انه يساوى عدم الجواز فيتحقق المنافاة (قوله لانه ضرورى) ولاشئ من الضرورى بعام ولانه معنى ولاشئ من المعنى بعام لان العموم صفة اللفظ وماقيل انه قد تقرر انه قد يحذف احدى مقدمتى الدليل للعلم به فالمناسب له حذف ما ساعد عليه الخصم وذكر مالم يساعد عليه والمص عكس فليس بين ولامبين فلاتغفل (قوله والمقتضى

معنى لالفظ) ولافى حكمه لانه ثابت ضرورة تصحيح المذكور شرعا فعلى هذا يرجع الدليل الثانى الى الاول ولهذا لم يذكر الثانى المحققون وان ذكره صاحب التلويح (قوله فان قيل) السائل الفاضل السمرقندى وعبارته هكذا فيه بحث لجواز ان لايصح الكلام بدون تقدير العموم كما فى اعتق عبيدك عنى بكذا انتهى ولاخفاء ان المفهوم منه ان منشاء البحث عموم البيع المقتضى حيث كان مضافا الى العبيد لاعموم العبيد كما اجاب القاآنى كيف ان العبيد مذكور ولا كلام فيه ولان العموم نفس المقتضى كيف ان العموم صفة البيع المضاف الى الجمع وكما اجاب به الفنارى ونقل عنه المص والحق فى الجواب ما ذكروه ان المقتضى معنى لالفظ ولافى حكمه وذلك البيع معنى (قوله ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى) وان صرفوا الى الثانية فقط وهواولى اذح لايبقى الاولى بلادليل وماقيل ان الاول اولى لانهما كما يدلان على الدعوى الثانية عبارة يدلان على الاولى اقتضاء ليس بشئ لان اثبات السوق للثانية والاقتضاء للاولى دونه خرط القتاد وانما ذكروا الثانى الى الثانية مع انه كذلك فى الوجه الاول دفعا للتوهم ان الثانية يصرف الى الاولى ايضا فاعرفه (قوله فان قيل) معارضة تدل على ان دلالة صيغ العقود مثل بعت واشتريت ونكحت وطلقت على مصادرة عبارة لا اقتضاء وذلك انما ذكرته من الدليل الذى اقيم على كون دلالتها عليها اقتضاء مبنى على بقائها على الاخبارية وقد خرجت فى الشرح منها الى الانشائية لاثبات هذه المعانى فيكون دلالتها عليها عبارة لانه ثبوتها بتلك الصيغ فيكون متأخرة عنها لا متقدمة حتى تكون اقتضاء فتصح نية الثلث وجوز كونها مناقضة ايضا اى لانسلم انها ثابتة اقتضاء كيف انه متأخرة فى الثبوت وفيه نظر لان تلك المقدمة مدللة فيكون منعها غير موجه بلاتعرض لدليلها نعم ما كان معارضة للمقدمة المدللة يجعل مناقضة على سبيل المعارضة كما تقرر فى موضعه والجواب انه اريد بالخروج ان لايبقى جهة الاخبارية اصلا سواء امكنت اولا فممنوع بجواز العمل حال انشائها آه وان اريد به عدم بقائها وقت عدم الامكان فسلم الا انه لايضرنا لبقائها منه وجه فى صورة الاقتضاء هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله لانه لطلب الطلاق فى المستقبل) وهذا مبنى على المشهور والا لكان مخالف لما سبق فى مبحث الامر ان الامر يدل على التراخى بمعنى عدم التقييد بالحال

لا التقييد بالمستقبل (قوله لان الطلاق اسم دال على الواحد) وهذا مخالف لما سبق فى مبحث الامر ان الامر لايقتضى التكرار انه اجمع اهل العربية على ان المصدر موضوع للجنس من حيث هو هو (قوله ولم تجزئة الثانى فى المقتضى) وهذا تكرار لما سبق و زيادة توضيح للمقصود لا على وجه المجاز ولا العموم ٧ ولاينافى ابتناء عدم الجواز على عدم عمومه كما توهم كما ينافى ابتناؤه على عدم كونه مجازا (قوله والبائن كالطلاق) دفع لما يقال ان ثبوت البينونة بطريق الاقتضاء كالطلاق فلايصح فيه نية الثلث فان قيل ينبغى ان يقول فى ان الابانة الثانية لان الثانية اقتضاء هى الابانة دون البينونة قلت ان البينونة صفة مشتركة بين الزوج والزوجة يقال هو باين وهى باين كما فى القاموس فاذا قلت انت باين تكون بينونة الرجل اقتضاء و بينونتها لغة واذا قلت وهو باين يكون الامر بالعكس ولهذا السر تريهم يختارون البينونة ههنا على الابانة (قوله يثبت العدد ضمنا) لاقصدا حتى لونوى ثنتين لايصح لما مر (قوله بخلاف الطلاق) دفع لما يقال ان الطلاق يتنوع ايضا فصح نية الثلث ايضا وذلك ان البينونة متصل بالمحل فى الحال اما بانقطاع الملك فقط واما بانقطاع المحل فتعدد المقتضى بناء على تعدد المقتضى بالكسر وهو البينونة فصح تعيين احدهما بالنية دون الطلاق (قوله فانه غير متصل بالمحل فى الحال اجماعا) لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطئ و وجوب النفقة والكسوة ولان حكمه اما فوت الملك الثابت بالنكاح وانه معلق بانقضاء العدة والمعلق بالشرط عدم قبله واما تفويت المحل الاصلى وانه معلق بكمال العدد فعلم ان قوله انت طالق قبل انقضائها وقيل ذكر العدد لا اتصال له بالمحل (قوله لاتتنوع الى النقصان والكمال) لان اللفظ امركات على نمط واحد وانما توصف بهما اذا ظهر اثر فعل فى المحل فح ينظر ان تم الفعل يوصف بالكمال ولايوصف بالنقصان (قوله وتبطل نية تخصيص فاعل) لان التخصيص عندهم قصر العام على بعض افراده والفاعل وغيره مقتضى فلم يصلح نية التخصيص (قوله فالنية باطلة) لان الفاعل ثبت اقتضاء بخلاف قوله ان اغتسل احد الليلة فى هذه الدار فانه يصح بنية التخصيص ديانة لاقضاء لكونه خلاف الظاهر (قوله الا فى رواية عن ابى يوسف) اذ الفاعل ثابت عنده لغة لان الفعل موضوع للحدث فى زمان مع النسبة الى فاعل ما قلنا ان الصيغة

٧ ولهذا قال صاحب التوضيح لا يصح فيه نية الثلث لانه لاعموم للمقتضى لان الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كيفية التلخيص عه

قوله كما اذا قال الزوج كوفية او بصرية انما يظهر كون هذا القول من باب نية التخصيص الصفة لو صرح بالمفعول والا فالظاهر انه من باب تخصيص المفعول فلا تغفل عه

مبنية للمفعول فلا يكون دلالة عليه لغة لانه لم يسم فاعله (قوله فانها باطلة كما سبق) اى باطلة بطلان مثل كما سبق فى كونه قضاء اتفاقا وديانة الا فى رواية عن ابى يوسف وذلك لان الاكل اسم للفعل فالمأكول محله فالفعل لا يكون بدون محله فثبت المحل اقتضاء لا لغة وحنث بكل طعام لحصول المحلوف عليه فلا يكون من العام (قوله فانها باطلة) قضاء وديانة الا عند ابى يوسف وهو اختيار الخصاف كما فى شرح المغنى فالاولى ان يقول كما سبق (قوله ونوى كوفية او بصرية) اى امرأة كوفية اوامرأة بصرية ولم ينو هندا مثل زينب حتى يتجه انه من باب نية التخصيص المفعول فلا تغفل (قوله فى اليمين) وانما قيد به لما مر ان المعتبر فى تعريف الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك لايوجد الا فى صورة اليمين و بهذا انكشف انه متعلق وقيد للفاعل وغيره دون التخصيص والنسبة لانهما ليسا من باب الاقتضاء فارجع البصر هل ترى من فطور (قوله فان قيل) السائل هو صاحب التحقيق حيث قال اعلم ان ايراد مسئلة الاكل من المقتضى على قول من شرط فى المقتضى ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لايستفاد فى الشرع بل يعرفه من لايعرف الشرع اصلا ومحصول جوابه ان ايرادها مبنى على من فسر الاقتضاء بدلالته على معنى خارج يتوقف عليه صدقه اوصحته الشرعية فى مثل اعتق عبدك عنى بالف لم تتوقف على العقلية (قوله وان منعه) اى بطلان النية اتفاقا الامدى ثم سلم بطلانه ومنع الملازمة و بين الفرق بان الكلت لايعقل معناه الامتعلقا بمأكول ولذلك قيل المتعدى ما لا يعقل الا بمتعلقه والظرف والمكان ليسا كذلك لجواز ان لايخطر بالبال اصلا ولاجل هذا الفرق اوردهما فى صورة الاتفاق لان القاعدة فى مثله رد المختلف فيه الى المتفق عليه لارد المختلف الى المختلف فيه وان ثبت لغة وهذا مناف لما سبق فى طلقتك (قوله وتحقيق مذهبنا آه) اعلم ان اباحنيفة رحمه الله تعالى جعل لا آكل اكلا مما يقبل التخصيص دون لا آكل واستبعده الاصحاب لانعدام الفرق بينهما الابالتأكيد وهو تقوية مدلول الاول من غير زيادة وقد اجاب بعض المحققين بانه ان نوى اكلا دون اكل مثل فى لا آكل يلزم نفى الماهية واثباتها بخلاف ما اذا نواه فى لا آكل اكلا حيث لايلزم ذلك لان اكلا نكرة وقد يريد المتكلم به عدم التعيين لما هو معين عنده كما فى رأيت

رجلا وهو معين عنده اقول اجمع اهل العربية على ان المصدر وضع للماهية فقط واستبعادهم بناء على هذا فلم يجوز ارادة المتكلم حتى يندفع به الاستبعاد وانما يندفع بما حققناه ان المصدر فى لا اكل لم يكن مقدرا بل انما فهم لغة فلا يكون عاما اذ العموم على الاصح صفة اللفظ فلم يقبل التخصيص لانه انما يتصور بعد العام بخلاف المصدر فى لا آكل اكلا فانه مذكور وقع فى حيز النفى فيعم كسائر النكرة الواقعة فى حيزه (قوله وههنا قسم رابع) وهو ما اضمر لصحته لفظا اراد ان الحصر فى الثلثة والتعريف منتقض بهذا القسم الا انه داخل فى الصحة العقلية وجعلوا ما وراءه محذوفا اومضمرا وكل منهما داخل فى مورد القسمة الى العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء المراد به النظم الدال على المعنى حقيقة اوحكما فلم يوجد قسم آخر (قوله فقيل وعلامته الدالة على الفرق ستة) كما فى التحقيق الاول ان المقتضى والمقتضى مرادان للمتكلم فان الاعتاق والتمليك فى اعتق عبدك عنى بالف مرادان له بخلاف المحذوف والمصرح فانه مراد دون المحذوف فان الاصل مراد دون القرية فى قوله تعالى واسئل القرية والثانى ان المقتضى لايقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله بالاتفاق وفيه ان هذا اول المسئلة والثالث ان يكون المقتضى والمقتضى مرادين للمتكلم واما فى الحذف فالمراد هو المحذوف وفيه ان المذكور قد يكون مرادا ايضا كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت وغير ذلك والباقى ماذكره المص الاول ان المقتضى ثابت شرعا والمحذوف لغة ولاخفاء انه علم من التعريف على انه مشكل ما ذكروا فى مسئلة الاكل والشرب والخروج فانهم جعلوها من قبيل المقتضى ومنعوا العموم فيها لاجله مع ان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان ليس بامر شرعى بل يعرفه من لايعرف الشرع تأمل والثانى ان يصح به المذكور ولايلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف فقيل فى توجيهها اى لايتغير اراد الموجه ان لايلغى استعمل فى معنى لايتغير وان يلغى معنى يتغير فلا يتجه ما قاله المص ٩ على تمثيله مبنى على الفرض فلايصح جعله الثانى شرطا نعم يشكل بانه لايتغير الكلام فى المحذوف عند التصريح كما فى قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اذ التقدير فضرب وانشق الحجر فانفجرت وغير ذلك من القرآن وقد تغير فى الاقتضاء

٩ وذلك انه لما وجه كلامه ان لايلغى عند ظهوره بان لايتغير ظاهر الكلام آه من ضرورة ان يتغير ظاهره عند ظهور المحذوف والا لم يكن خلاف المقتضى ومن ثمه قال صاحب التحقيق ان الكلام لايتغير بتصريح المقتضى وبتصريح المحذوف يتغير منه

عند التصريح كما فى قوله اعتق عبدك عنى بالف فانه يتغير عنده لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوت البيع ملكا للمأمور فلا يضاف اليه بل يصير ملكا للآمر فيضاف اليه كانه قال اعتق عبدى عنى وفيه تمريض ان الاضافة فيه لادنى ملابسة تأمل (والثالث ان يصلح المقتضى تابعا المذكور ويثبت بشروطه لابشروط نفسه وفيه ان التعريف الصحيح مأول على اللازم التابع المحتاج اليه شرعا وبالجملة لامخلص من الاشكال والتحقيق ان الفرق بين المقتضى والمحذوف وعدمه مبنى على المعنى الاصطلاحى فى المقتضى لا على التحقيق

﴿ مبحث الاستدلالات الفاسدة ﴾

عندنا وهى اربعة مفهوم وقران فى التكلم وتخصيص العام بسببه وبغرض المتكلم وحمل المطلق على المقيد مطلقا والاستدلال انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر ويطلق على عكسه وهو المراد (قوله مفهوم المخالفة) قالوا الدلالة اما منطوقة وهى دلالة اللفظ فى محل النطق وهكذا ماسميناه عبارة واشارة واقتضاء واما مفهومة وهى دلالته لا فى محله وهى اما موافقة وهى ان يكون المسكوت عنه موافقا للمذكور فى الحكم اثباتا ونفيا ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب وهذا ماسميناه دلالة النص واما مخالفته وهى ان يكون آه (قوله وقد ذكروا له شروطا) يعنى ان وجدت وجد المفهوم والا فلا فيه بحث لانه ان ارادوا انحصار الشروط فيماذكره فلانم وجود المفهوم عند تحققه كيف انها متحققة فى قوله تعالى وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم مع انه لم يوجد اذ فائدة التخصيص زيادة التعميم والاحاطة على ما قاله صاحب الكشاف اذ القصد الى الجنس لا الى الفرد على ما قاله السكاكى وان اراد عدم انحصارها كما صرح به ابن الحاجب بقوله او غير ذلك فهو باطل اذ كما لايصح تعريف الشئ بالمجهول لايصح اشتراطه به فتأمل (قوله ومنها ان لايكون خارجا) مخرج الاغلب المعتاد سواء كان بالنظر الى ذكر الوصف كما فى حجوركم اوالى المقصود كالمؤمنات فى قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فان العادة وان لم يكن اتصاف الفتيات بالمؤمنات نظرا الى نفسها الا ان اتصافها بها بالنظر الى النكاح غالب وعادة (قوله والاستلزام ثبوت الحكم فى السكوت) بدلالة النص فى صورة الاولوية وبالقياس فى صورة المساواة على ماهو المذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره ويحتمل

ان يكون ثبوته فيه بدلالة النص و بالقياس فى الصورتين ومدار الفرق بينهما باللغة والرأى و يحمل ان يكون ثبوته بدلالة لا بقاس وهو الاظهر والموافق لما سبق فى دلالة النص ومنها ان لايكون الدفع آه فان قلت ان ذلك فرع عموم مثل الغنم فى قوله عليه السلام فى الغنم السائمة زكوة حتى يكون معناه فى الغنم لاسيما السائمة زكوة وذلك مما لم يقل به احد فيجب رده قلنا بعد تسليم العموم فى بعض الصور كان خارجا عن محل النزاع لان النزاع فيما لاشئ يقتضيها التخصيص سوى مخالفة المسكوت عنه للمذكور ودفع وهم التخصيص فائدة سواه ومن الشروط ان لايكون خوف يمنع عن ذكر حال المسكوت عنه او غير ذلك لايقتضى التخصيص بالذكر كذا قاله ابن الحاجب (قوله فانه لوشئت آه) استدل به ابن الحاجب على فساد مفهوم الصفة والمص نبه على ان هذا الدليل كما يفيده يفيد فساد المفهوم مطلقا (قوله اذا الاحاد متعارضة) حيث قاله به ابو عبيد وانكره الاخفش وهما من ائمة العرب وانما عدل عما قاله عضد الملة اذا الاحاد لايفيده فى مثله لان المسئلة الاصولية لانه يرد عليه ان عدم افادته مم فانا نقطع ان العلماء فى الاعصار والامصار يكتفون فى فهم معانى الالفاظ بالآحاد كنعلمهم عن الاصمعى والخليل وابى عبيد وسيبويه وايضا ان القائل بالمفهوم لم يقل بانه قطعى بل ظنى نعم يرد ان كونها متعارضة يغنى عن ذكر التواتر فالاولى ان يقول انه لوثبت ثبت لنا بالتواتر اوشبهه وهو منتف بالاتفاق او بالآحاد وهى متعارضة (قوله اوشبهه) اشار الى انه لابد منه ليتم الدليل وان تركه ابن الحاجب الا ان يقال انه جعل المشهور قسما من التواتر كالجصاص (قوله قيل فى وجهه آه) اقول لما قسم مالك واصحاب الشافعى دلالة اللفظ الى منطوق والى مفهوم ثم هو الى موافقة والى مخالفة قال صاحب التبيين فى فساد الاستدلال به ان اللفظ لايدل عليه لانه لودل عليه لدل اما حقيقة واما مجازا لاسبيل الى الاول لان المثبت لم يوضع للمنفى وبالعكس حتى يدل عليه حقيقة والى الثانى لعدم العلاقة بينهما ومن هذا ظهر فساد البحث لان الخصم قد ادعى دلالة اللفظ (قوله وهو انواع ثمانية) على ماذكره المص لاسبعة باندراج الصفة فى الشرط ولا احد عشر نوعا مفهوما الزمان ومفهوم المكان ومفهوم الحال كما جعله بعضهم قال الرافع اذا قال زوجنى ابنتى فى يوم كذا و فى مكان كذا فخالفه الوكيل لا يصح العقد عند الشافعى كذا فى التمهيد واذا قال انت طالق

مريضة بالنصب لم تطلق الا فى حال المرض عنده كذا فى الدراية والمص ادرج هذه الثلثة فى الصفة كما سيظهر تقليلا للاقسام والاولى ان يدرج الصفة مع الثلثة فى الشرط (قوله مفهوم اللقب) لايراد به اللقب النحوى بل نفى الحكم آه (قوله ومنعه الجمهور) وذلك لانه يلزم منه الكفر والكذب فى محمد رسول الله و زيد موجود مثلا و يلزم اما ابطال القياس او ترجيحه على النص وكلاهما باطل تأمل (قوله وقال به ابو بكر الدقاق آه) وكذا ابو حامد وذكر فى الوجيز قول ثالث انه حجة فى اسماء الانواع كالغنم دون اسماء الاشخاص كزيد استدلوا اولا بانه اوقال بمن يخاصمه ليست امى بزانية ولا اختى تبادر نسبة الزناء الى ام خصمه واخته فلهذا اوجب الحد عند مالك واحمد رحمهما الله تعالى قلنا من القرينة الحالية وهى الخصومة لانه مفهوم اللقب وثانيا يفهم الانصار (قوله بمعنى ان كل فرد من افراد الغسل) سواء كان غسل جنابة او الحيض او النفاس لان الحديث ورد فى الجنابة وان الاجماع على وجوب الغسل فيهما مع انه ليس من المنى ولايخفى ان هذا تخصيص العام بالورود وقد اتبع المص فى هذا صاحب التلويح الا ان هذا صحيح على مذهبه دون المص فلا تغفل (قوله وهو صحيح آه) جواب اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل فى صورة وجود المنى فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب بان الماء فيه وان لم يكن ثابتة عيانا لكنها ثابتة تقديرا ودلالة (قوله لايراد به النعت النحوى) والا لما صح تمثيلهم بلى الواجد و بمطل الغنى بل يراد به فى اصطلاحهم كل قيد فى الذات سواء كان نعتا او مضافا او ظرفا او حالا اوغيرها وهذا كما اوردوا فى بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق (قوله منعناه) والمانع ابو حنيفة والقاضى والغزالى والمعتزلة كذا فى مختصر المنتهى واستدل القائلون به اولا بان ابا عبيد لما سمع قوله عليه الصلوة والسلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه اى مطل الغنى يحل حبسه ومطالبته قال هذا يدل على ان لى الواجد لايحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله عليه الصلوة والسلام مطل الغنى ظلم قال هذا يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وهو عالم بلغة العرب فالظاهر فهم ذلك لغة ولو لم يفده لغة لما فهم منه واعترض بانا لانسلم فهمه ذلك لغة لجواز بنائه على اجتهاده فتأمل وثانيا بما ذكره المص واستدلوا بوجوه اخر

وان اردت تفصيله فاطلب من مختصر المنتهى (قوله ولعل الاحسن آه)
فيه بحث ان الحنفية يتفرد اذا كان قائل هذا الكلام من الشافعية واما
ان كان من الحنفية كما يفيده لفظ قولنا فلا يجوز وبالجملة فالاحسنية انما تتم
بان يقال قول الشافعية الفقهاء الشافعية فضلاء ولهذا قال فى مختصر المنتهى
لو قيل الفقهاء آه تأمل (قوله بل التفرد آه) والاولى اما للتصريح بغيرهم
وتركهم على الاحتمال كما يتفرد بالتقديم فى الذكر لاحتمال ان يكون
للتفضيل وان جاز ان يكون لغيره (قوله اولفهم البعض) عدل عن عبارة
المختصر والتوهم المعتقدين لان المراد الشافعية وهى لا تتوهم المفهوم
(قوله اولانفهامه فى الجملة) قال عضد الملة اوان النفرة انما هو للمعتقدين
ذلك بحسب اعتقادهم وان توهم (قوله لان عدمه) قال عضد الملة
كل من يثبت مفهوم الصفة يثبت ايضا مفهوم الشرط وله دليل خاص وهو
ماذكره المص (قوله وهو اقوى آه) وذلك لان الصفة انما تفيد المفهوم
لكونها فى معنى الشرط على ما حققه فخر الاسلام وغيره ان الحكم كما يتوقف
على الشرط يتوقف عليها فانه لولا الصفة لثبت الحكم بمطلق الاسم
كما ان لولا الشرط لثبت فى الحال فيكون فى الابل السائمة زكوة فى قوة
ان كان سائمة فله زكوة وايضا لما ذكره عضد الملة ان كل دليل يثبت
مفهوم الصفة يثبت ايضا مفهوم الشرط وله دليل خاص وهو ما ذكره
المص وبما ذكرناه ظهر ان قوله لانه صفة معنى ليس على ما ينبغى على انه
لا ينطبق على المذهب العربية الاعلى مذهب السكاكى على ما حققه السيد
الشريف ان الحكم فى الجزاء والشرط قيد له تأمل (قوله قلنا آه)
اعتراض على الدليل المذكور اولا بما ذكره المص وثانيا بان ان مثلا لا يتعين
ان يكون شرطا لجواز استعماله فى السببية بل غلبت فيها ويجوز تعددها
فلا يوجب انتفاءها انتفاء المسبب وثالثا بانه شرط لايقاع الحكم لا لثبوته
وبهذا ظهر ان قوله وهو لا يجب اه ضبط بين الاولين (قوله لقوة دليل
يختص به) اراد ان الدليل الاتى يختص به بخلاف دليل مفهوم الشرط
وغيره فانه لا يختص به كما عرفت وانه ليس بقوى منه اذ المص اجاب عنها
وما قاله عضد الملة احتج القائل به بما تقدم فى الصفة وبوجه يخصه فلا يفيد
كونه اقوى (قوله لانها آه) واذا قيل صوموا الى ان يغيب الشمس فمعناه
آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غاب

الشمس لم تكن الغيبوبة آخر وهو خلاف المنطوق (قوله قلنا) واو قيل
بادنى تغير لانها آخر فلو دخل مدخولها لا تكون آخرا لزم اباحة
الاكل قبيل الغروب تأمل (قوله لم يصح عده من المفهوم) اقول هذا
لا يقدح الجواب بل هو فساد يعنى ان الكلام فى نفس الآخر ومع هذا
لم يصح عدهم من المفهوم (قوله اقول كونه آه) اقول ان تفسيرهم
المفهوم بان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور ينافى كونه مذكورا فلا تغفل
(قوله ولعل هذا هو المحل آه) وفيه ان هذا لا يصح له لان بين الاشارة
وبين المفهوم منافاة لان الاول منطوق بخلاف الثانى انه يفيد القطع
لا الثانى ولعل هذا بناء على ما زعمه ان كونه مذكورا لا ينافى المفهوم
وقد عرفت ما فيه تأمل (قوله مفهوم الاستثناء) وهو يفيد النفى فى المثبت
والاثبات فى المنفى هذا مذهب سيبويه وجمهور البصريين وهو مذهب
الشافعى وعند الكسائى وغيره ان المستثنى مسكوت عنه وهو مذهب
ابى حنيفة رحمه الله تعالى كذا فى الدراية (قوله مفهوم) انما يفيد وهو يفيد
الحصر عند الامام فخر الدين وابن عصفور وابن مالك وجمهور المتأخرين
واختار الآمدى والبصريون لفظ انما لا تفيد الحصر بل تفيد تأكيدا
لاثبات وهو الصحيح عند جمهور النحويين وبعد افادته هل بالمنطوق
او بالمفهوم فقال ابن الحاجب فيه مذهبان ٦ ويقتضى كلام فخر الدين انه
بالمنطوق لانهم استدلوا بان ان للاثبات وما للنفى فجمعنا بينهما على الوجه
الممكن كذا فى التمهيد والدراية فعلم بما ذكرناه ان قوله ذهبوا الى انه ظاهر
فى الحصر وان احتمل التأكيد محل بحث فتأمل (قوله اذ معناه كل ولاء) هكذا
قاله عضد الملة يريد ان اللام فى الحديثين للاستغراق وانه يفيد الحصر لكن
لا وجه لتخصيصه لان علماء المعانى قالوا ان المبتدا بلام الاستغراق
او الجنس والحقيقة يفيد الحصر على الخبر سواء كان معرفا اولا اما على الاول
فلما ذكره واما على الثانى فمعناه ان جنس الولاء والمعتق وجنس الاعمال
والنية متحدان فى الخارج ضرورة ان المحمول متحد بالموضوع فى الوجود
لظهور امتناع حمل احد المتميزين فى الوجود الخارجى على الاخر وح
يجب ان لا يصدق جنسهما الاحيث يصدق المعتق والنية وهذا معنى
الحصر ولعل وجه التخصيص انه تابع السيد الشريف قدس سره فى ان لام
الجنس لا يفيد الحصر (قوله مفهوم العدد) ٨ وهى حجة عند الشافعى

٦ اما اولا فلانه لا يلزم
من الذهاب اليه
القول بالمفهوم لجواز
كونهم قائلين بالمنطوق
فلا بد من اثبات
تصريحهم بالمفهوم
حتى يثبت المدعى واما
ثانيا فلان افادة انما
التأكيد ليس بحتمل بل
احتمال عند القائلين
بالحصر ولا احتمال
للحصر عند القائلين
بالتأكيد مح

٨ وجه الاستدلال انه
عليه السلام فهم منه
ان ما زاد على السبعين
فحكم بخلاف السبعين
وذلك مفهوم العدد
كذا قاله عضد الملة
مح

والجمهور وكذا قاله امام الحرمين فى البرهان ونقله الغزالى فى التحويل عن الشافعى واستدلوا بقوله عليه الصلوة والسلام والله لازيدن على السبعين اذا نزل قوله تعالى ان تستغفرلهم سبعين مرة فلن يغفرالله لهم قال ابن الحاجب والحديث صحيح والجواب منع فهم ذلك لانهما مبالغة فتساويا اولعله باق على اصله فى الجواز فلم يفهم منه كذا فى المختصر (قوله بعد حديث الفواسق) وهو قوله عليه الصلوة والسلام خمس من الفواسق يقتلن فى الحل والحرم الحداءة والحية والعقرب والفارة والكلب العقور قال ابو حنيفة المراد بالكلب العقور الذئب لماجاء فى بعض الروايات بدله والذئب فى معناه الثانى دلالة و قاس الشافعى السباع على الفواسق لكونهما مما لا يؤكل ومالك ايضا لكونهما مؤذيات فقال صاحب الهداية والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال العدد فهذا اعتراف منه بمفهوم العدد (قوله ومفهوم الحصر) هو ان يقوم حصرالوصف على الموصوف الخاص خبراله والترتيب الطبيعى خلافه فيفهم من العدول اليه قصد النفى عنه غيره مثاله اذالم يقل زيد صديقى او زيد العالم بل قال صديقى زيد او العالم زيد والمراد بصديقى و بالعالم هو الجنس باقيا على عمومه كذا قاله عضدالملة (قوله والمراد بالحصر) هنا تعريف المسنداليه باللام الاستغراقية او بالاضافة لا التقديم ولعل وجه الانحصار اختيار ماتقرر فى موضعه ان دلالة الاول بالوضع والثانى بالفحوى ومن هنا عدوا الاستثناء وانما من المفهوم والمفيد للاحكام هو الاول لا الثانى وهذا مثل انما فقيل لايفيد وقيل يفيد بالمفهوم (قوله فانهم انما يبحثون آه) بخلاف الاصوليين فانهم يبحثون عن احوالها من حيث افادتها احكامها لايختلف باختلاف المقامات والاعتبارات (قوله وان اختاره بعض)واليه ذهب ابن الحاجب وفيه اشارة الى ان المختار عند المص ان لايفيد اصلا لان القول بالمنطوق يعارض القول بالمفهوم فيوجب الشك فبقى القول بعدم الافادة سالما واستدل هذا القائل بان العالم زيد لو افاده لافاد العكس لانه فيهما لايصلح للجنس ولا لمعهود معين لعدم القرينة والتقديم يغير مداول الكلمة وهو دليلهم وايضا لو كان لكان التقدم يغير مدلول الكلمة كذا فى المختصر تأمل (قوله واما بطلان اللازم)وذلك لما تقرر فى موضعه ان معنى القضية الحملية آه ما اتصف بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان

الموضوع اعم لوجب صدق الاخص على الاعم فلا يكون الاعم اعم ولا الاخص اخص وما ذكره المص تنوير لما ذكرنا (قوله بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد) لئلا يلزم حمل الاخص على الاعم ولقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التخصيص بل يجوز ان يكون الجنس فى مثل هذا التركيب باقيا على اطلاقه و يحمل الخاص عليه بادعاء ان الجنس منحصر فيه اما لان ماعدا المقصور عليه من ذلك الجنس بلغ فى النقصان مبلغا الحط معه عن مرتبة ذلك واستحقاقه ان سمى به فهو فيما عداه ملتحق بالعدم واما لانه ترقى فى الكمال الى حد صار معه كانه الجنس كله والى هذا اشار من قال اللفظ عندالاطلاق ينصرف الى الكمال و يسمى هذا الحصر الحصر الكلى كذا قاله السيد السند (قوله قلنا آه) اما اولا فلانه يلزم فى زيد العالم مثل العالم زيد وهو الاخبار بالعام عن الخاص فان زعم انه يخرج بالاعم فغلط لان شرطه التنكير وان زعم اللام لزيد فغلط لوجوب استقلاله بالتعريف منقطعا عن زيد كالموصول واما ثانيا بان اللازم آه فيه نظر ان هذا انما يرد على كلام هذا القائل بناء على ما زعمه من التأويل بالتخصيص والحمل على المعهود الذهنى واما اذا حمل على ما ذكرناه فلا وايضا الحمل على المعهود الذهنى لاينافى الحصر وذلك قال السيد السند المعهود فى نحو قولك المنطلق زيد يمكن ان يقصر على زيد قصر قلب اوقصر تعيين وايضا ان اول كلامه بما ذكرناه يفيد المبالغة ايضا وان اوله بالمعهود فلا اذالمبالغة ان يدعى اوصف بلوغه فى الشدة والضعف مستحيلا اومستبعدا وهذا لايصدق على ذلك التأويل فتأمل ❊ مبحث القران فى التكلم ❊ (قوله ومنها ما قيل القران آه) اعلم انهم اتفقوا على ان القران بين المفردين و بين الجملتين سواء كلاهما ناقصة اوالثانية فقط يوجب المساواة ثم اختلفوا فى التامين فذهب بعض اهل النظر ممن لاسلف له كما فى التحقيق و بعض الفقهاء كما فى افاضة الانوار الى ان يوجبها قياسا بالناقصة متمسكا بان الواو للعطف فى اللغة ولهذا سمى واو العطف وهو يوجب الاشتراك وانه يقتضى التسوية (قوله فيجب) قلنا انما لانجب عليه لانها عبادة مالية محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم كذا فى التوضيح (قوله قلنا المقتضى آه) فان قيل تقرر فى علم المعانى ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قيل زيد منطلق وجالينوس

ماهر فى الطب عد بكمال السخافة او بمسخرة فدل على ان القران
فى النظم يوجب القران فى الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا نشك ان التناسب
من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل لا يثبت الحكم وهذا
كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام على المفهوم بنى كثير من مسائل
علم المعانى ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم لانه يثبت بالاحتمال كذا فى التحقيق
(قوله وانه خلاف الاصل) فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهى فى الناقصة
فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة فى الخبر
ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت فى عطف التامة على مثلها
فلم يثبت الشركة (قوله اقول عدوا و بين الجملتين آه) اقول هذا
من قلة تدربه فى النحو اذ المراد كل ثان باعراب سابقه على الاعم
لما فى لب الالباب التابع ما يتلو السابق فى احوال آخره على الاعم وقال سيد
عبد الله انما قال على الاعم لئلا يخرج من التعريف تأكيد الجملة كقوله
تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا وتأكيد الحرف نحو ان
ان زيدا قائم وتأكيد الفعل نحو ضرب ضرب زيد ونحو ذلك فانها ليست
بتالية للسابق فى احوال آخره مع انها من التوابع ومن قال ان هذا
من الشارح يشهد بقلة تدربه فى النحو اذ لم يرد ان التوابع المعرفة بذلك
التعريف توابع المفرد فاحق منه لهذه الشهادة فتأمل ﴿ مبحث تخصيص
العام بسببه ﴾ (قوله ومنها تخصيص العام بسببه) يريد اللفظ العام الوارد
بسببه سواء كان غير مستقل كبلى ونعم اومستقلا وحينئذ سواء كان جواب
اولا نحو سهى فسجد اوظاهرا نحو ان تغديت فكذا اوغير ظاهرة نحو
ان تغديت اليوم فكذا يخصص بسببه اى يقصر عليه سواء كان سبب
وجوبه ووروده سؤالا اوحادثة ولا يتعدى الى غيره حتى كان الحكم ثابتا
فى حق غير سائل وصاحب حادثة بنص آخر وبدلالة او بقياس اعترض
بان الاولين ليسا بعام فكيف يخصص فقيل اراد به الاعم من الاصطلاحى
واللغوى لا الاصطلاحى واليه ذهب المص وقيل انه تغليب وقيل ان بلى
ونعم عام لابهامه من حيث انه جواب لانواع من الكلام وسجد عام
من حيث انه يحتمل للتلاوة وللسهو ولما كان للاولين تعسفا والاخير تكلفا
قال السراجية العبارة المقحمة من التنقيح تخصيص العام وتقييد بسببه اقول
اريد بالعام هنا الشامل للمطلق وغيره لما سبق ان المطلق قسم من العام

الاصطلاحى عند الشافعى لا من الخاص فلا حاجة الى قيل وقال (قوله
وقال الشافعى باختصاصه به) هكذا فى كتب الحنفية قال فى التمهيد
ان مذهب الشافعى العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب لعدم المنافاة
بينهما وجزم به الرافع فتأمل (قوله فصلوا آه) لعل وجه الفرق ان الشارع
اذا بين الحكم فى حادثة قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ
اذ لا مانع منه واذا بينه بعده فالظاهر انه قصد الجواب وكونه جوابا يقتضى
قصره عليه كذا فى التحقيق (قوله وانما خص من خصص استدلالا)
بوجوه خمسة على ما ذكره ابن الحاجب والمص اختار ثلثة منها معان كلها
متساوية فى الجواب عنها والرابع اذ لولاه لعم (قوله والله لا تغديت اذا قيل
تغد عندى) قلنا لعرف خاص والخامس اذ لولا لكان حكما باحد المجازات
بالتحكم لفوات الظهور بالنصوصية قلنا النص خارجى بقرينة تأمل
فلا يبقى فى ذكره فائدة مع انهم بالغوا فى بيانه وتدوينه وحفظه واختلفوا
فيه (قوله وكل منها يجب آه) قال عضد الملة وان عدم المطابقة
مما يجب نفى مثله عن الشارع ومن هذا اعترض ان كلام الشارح انما يتم
اذا كان ناقل السبب هو الشارع وانما هو الراوى اقول ان الراوى انما نقله
باذنه والا كيف اجمعوا على هذا لا تغفل (قوله و يكون السبب من تلك
الافراد) قال الآمدى وغيره وان اخراجه بالقياس ممتنع بالاجماع لان دخوله
مقطوع به لكون الحكم ورد بيانا له بخلاف غيره فانه يجوز اخراجه لان
دخوله مظنون كذا فى التمهيد (قوله بل قد يكون نفس معرفة) انما قال
نفس معرفة اذ ليس كل معرفة يراد بها العمل ومن فائدته منع تخصيصه
بالاجتهاد (قوله وقد حصل الزيادة) لا يقال الاولى تركها رعاية التناسب
لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية كذا
فى التحقيق (قوله ولا نم وجوب المطابقة) كيف ان الزيادة ورد عادة
من المجيب بلا انكار عليه وشريعة كما قال موسى عليه السلام هى عصاى
الآية ﴿ مبحث تخصيص العام بغرض ﴾ (قوله ومنها تخصيصه بغرض
المتكلم) العام اذا تضمن معنى المدح والذم كما فى قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم
وان الفجار لفى جحيم هل يعم فيثبت به الحكم فى جميع متناولاته اولا فذهب
الاكثرون الى الاول والشافعى واصحابه الى الثانى مستدلا بانه يظهر
بكلامه غرضه فيجب بناؤه على ما يعلم من غرضه اذ العام عندهم يخصص

بما يعلم من غرضه كذا فى افاضة الانوار (قوله وعلى هذا) اى على جواز
التخصيص بالغرض قالوا آه حتى احالوا التمسك بقوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فى وجوب الزكوة
فى الحلى لان القصد بذلك الحاق الذم بكنزهما كذا فى العضدية (قوله لانه
ترك ولان التعميم ابلغ فى المدح والذم) فيدل السوق لهما على ارادته
لا على عدم ارادته سلمنا ذلك لكن لامنافاة بينهما فى نفس الامر حتى يدل
ثبوت احدهما على نفى الآخر والا لكان تصريح الشارع بالعموم اثباتا له
مع انتفائه وهو فاسد (قوله والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح) اراد انه
لامنافاة بينهما فى نفس الامر وان زعموا المنافاة بينهما و بهذا سقط
ما قيل ان هذا عين المتنازع فيه اذالخصم يزعم ان قصد المدح اوالذم
ينافى التعميم ﴿ مبحث حمل المطلق على المقيد مطلقا ﴾ (قوله فاسد لوجوه)
ثلثة ذكره المص واستوضح بآية الظهار وهى فتحرير رقبة وبآية القتل
وهى فتحرير رقبة مؤمنة قيست الاولى على الثانية لكونهما من جنس
واحد فيلزم تعدية عدم اجزاء الكافرة الى الظهار وهو عدم اصلى
وابطال اجزائها فيه وهى حكم شرعى ثابت بآية الظهار ومنصوص بها
(قوله كما سبق) اى عدم اجزاء مثل ماسبق اولاجله على بعض النسخ
من ان التقييد بالوصف لايدل على نفى الحكم عما سواه لا ان العدم الاصلى سبق
حتى قيل انه لم يسبق نعم الاوضح ان يقول فى مفهوم الصفة (قوله قيل) فى التلويح
للشافعى فى اثبات المدعى لاتعدى عدم الاجزاء لاتعدى عدم الاجزاء ولا اجزاء
المقيد ولا نم ان المطلق يدل على عدم وجوب القيد حتى يجاب بانه عدم اصلى
وابطال للحكم الشرعى وقياس فى مقابلة النص بل معدى وجوب القيد وهو
حكم شرعى واجاب المص بان هذا خارج عن قانون المناظرة لان هذا القائل
فى صدد اثبات مدعى الخصم والمنع لايفيده و بان هذا القائل فسر المطلق
ما يمكن صدقه على كثيرين فحينئذ يدل المطلق على عدم وجوب القيد
والا لم يكن الصدق فيلزم ان يكون القياس فى مقابلة النص اقول هذا
مسلم ان حمل الامكان على الخاص واذا حمل على العام بمعنى سلب الضرورة
عن طرف العدم فلا ولعل لهذا امر بالتأمل فان قيل انه على تقدير صحة
تعدية الوجوب لايلزم عدم اجزاء الكافرة واجيب بانه لادلالة للمقيد
على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالمطلق والمؤمنة به

و بالمقيد ايضا وفيه مافيه ﴿ مبحث البيان ﴾ وهو لغة الظهور والاظهار
يقال بان لى معنى الكلام اذاظهر قال الله تعالى ثم ان علينا بيانه والمراد هنا
اظهار المراد للمخاطب وهو الاصح وقيل ظهوره له واصطلاحا ماذكره
(قوله كالسلام والكلام) يعنى انهما مصدران من التفعيل بمعنى التسليم
والتكليم لا انهما اسما مصدر كما قيل (قوله وعلى) متعلق التبيين ومحله
وهو العلم هكذا فى التلويح وقال عضد الملة وهو المدلول بدل العلم (قوله
و بالنظر الى هذه الاطلاقات) يعنى ان اختلاف العلماء فى تفسيره ناش منها
فقال الصيرفى نظر الى الاول وهو اخراج الشئ من حيز الاشكال
الى حيز التجلى والوضوح ثم اورد عليه بوجوه ثلثة احدها البيان ابتداء
من غير تقرير اشكال بيان مع انه لايصدق التعريف عليه وثانيها لفظ
الحيز مجاز فى الموضعين وثالثها ان الوضوح هو التجلى نفسه فيكون مكررا
ولهذا الايراد لم ينقله المص وقال هو ايضاح الحق وان قال عضد الملة هذه
مناقشة واهية (قوله وقيل الدليل) وهو الدليل الموصل بصحيح النظر
الى اكتساب العلم وعبارة بعضهم هو الادلة التى تتبين بها الاحكام قالوا
والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح
لغة وعرفا ان يقال تم بيانه كذا فى التحقيق (قوله الا ان الامام آه) لاخفاء
انه ينبغى ان يذكره بعيد قوله وهو خمسة وانما اخرج بيان الضرورة
لان الوضوح للبيان هو النطق قلنا ان السكوت وان لم يوضع له الا انهم
جعلوا بيانا الضرورة ومن هذا سمى بيان الضرورة فان قيل اذا اخرج
النسخ عنه كان الاقسام ثلثة لااربعة قلنا جعل التعليق بيانا التبديل كذا
فى التحقيق (قوله وفخر الاسلام ومن تبعه اعتبروا آه) قال سراج
الدين الهندى والتحقيق ان لاخلاف بينهما فان شمس الائمة واباز يدفالا لاخطاء
كونه تبديلا بالنسبة الينا فلم يسميه بيانا وفخر الاسلام نظر الى كونه بيانا
فى حق الله تعالى فاطلق عليه البيان وان اردت تفصيل المقام فارجع اليه
فتأمل (قوله وينبغى ان يراد) وفى فصول البدايع شرط كل بيان محل موصوف
بالاجمال والاشتراك محققا كما فى البيان الثانى اومقدرا كما فى البيان الابتدائى
واما شرط سبق كلامه له تعلق فى الجملة كما فى ظن فليس مشهورا (قوله
فان المتبادر منه) فيه ان المتبادر وجه ذكر بحث البيان بعد ذكر الكتاب
والسنة (قوله لما صح الحصر) فيه ان الشمول لاينافى صحته لان بيان

الاحكام ابتداء داخل فى اقسام البيان يدل عليه ما فى فصول البدايع كمامر (قوله وهو اظهار للمخاطب) قيل هو ظهور المراد للمخاطب قال القاآنى والاول اصح (قوله سواء كان بالقول آه) قال صاحب التحقيق وبالاشارة والرمز اذ كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبيه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل و بيان (قوله قولا كان ذلك البيان اوفعلا) لاخفاء انه لاحاجة اليه مع ان الاولى ان يقول اوسكوتا او يرجع ضمير كان الى ما فى سبق ما (قوله ولاشك ان الفعل) ومن قيل انه يرجح على القول اذا تعارضا (قوله ولذا قيل) فى المثل السائر ليس الخبر كالمعاينة (قوله وان جهل) فاحدهما فيه نظر لان البيان لما كان محتملا لكل منهما كان مجملا محتاجا الى بيان آخر فلم يكن البيان بيانا ولهذا لم يذكر هذا القسم فى المنهاج وقال بعضهم ان كان احدهما ارجح تعين هو للبيان (قوله تقدم ذلك القول على الفعل اولا) قال ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايما كان وهو بط اذ يلزم نسخ الفعل اذا كان هو المتقدم مع امكان الجمع وانه بط بيانه اذا تقدم الفعل وهو طوافان فاذا امر بطواف واحد فقد نسخ احدهما عنا (قوله اقول يشكل الحصر آه) وجهه انه مما علم من وجه الحصر تعريف بيان التفسير وهو ما يكون بيانا لمعنى مجهول للكلام بلا تغيير لم يصدق على بيان مجمل غير شاف مع ان منه لان المجمل بهذا البيان صار مشكلا والمشكل ما خفى المراد منه فلا يكون بيانا لمعنى مجهول وذلك انهم قالوا ان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار مسح بحديث مغيرة صار المجمل به مأولا وان لم يكن بيانا شافيا صار المجمل به مشكلا كبيان الربوا بالحديث الوارد اقول ان المراد بيان معنى مجهول ولو فى الجملة و بهذا ظهر ضعف ما قيل ان المفهوم من وجه الضبط البيان بالمنطوق لمعنى الكلام المجهول بلا تغيير وظاهر انه قد يكون شافيا وقد لا يكون ولا ريب فى دخول البيان الغير الشافعى فيه ﴿ مبحث بيان تقرير ﴾ لمعنى الكلام وتحقيقه اعنى جعله مستقر محققا ثابتا بحيث لا يظن به غيره (قوله احتمال المجاز) سواء كان فى النسبة اوفى الطرف وان كان يوهم كلامه تخصيصه بالثانى اوالسهو ولا بد منه فان زيدا فى جاءنى زيد زيد يقطع احتمال

ذكر زيد على سبيل السهو ولا يقطع هذا الاحتمال التأكيد المعنوى وهو ظاهر (قوله فان الطائر) يشعر انه لابد من السماع فى افراد المجاز وقد عرفت انه مرجوح (قوله اوالخصوص) لاخفاء ان ذكره زيادة التوضيح اوحقيقة عند المص كما مر والا فهو من قبيل المجاز (قوله فان الملائكة) عام يحتمل الخصوص بان جعل الفعل الواقع من البعض كالواقع من الكل بناء على انهم فى حكم واحد كما يقال بنو فلان قتلوا زيدا وانما قتله واحد منهم (قوله كان قوله اجمعون تفسيرا لدلالته) على كون سجودهم فى زمان واحد وهذا بناء على مذهب المبرد والزجاج وان ردهم بعض المحققين بانه لا دلالة عليه (قوله وعينت المعنى الشرعى) لان هذا تقرير للحكم الثابت بظاهر الكلام فان الطلاق يحتمل القيد الحسى مجازا والتحرير يحتمل التخصيص عن العمل ولهذا اذا نويهما صدق ديانة ﴿ مبحث بيان تفسير ﴾ (قوله وتخصيص المشايخ) فى تعريف بيان التفسير المجمل والمشترك تسامحوا لاعتمادهم على ظهور ان ليس حصر ما فيه خفاء فيهما والا لم يكن المشكل والخفى منه وهو بط والمراد المجمل والمشترك وما فى معناهما فى الاحتياج الى البيان وما قيل و يجوز ان يحمل كلامهم على التمثيل والتقدير مثلا اونحوهما فمع كونه تعسفا فى التعريف رده الى الجهالة كما لا يخفى (قوله كبيان النبى عليه الصلوة والسلام) وذلك ان الصلوة لغة هى الدعاء والزكوة لغة النماء وهما ليسا بمرادين فصارا مجملين فتوقف العمل بهما الى البيان فبينهما بالقول والفعل وكذا السرقة واليد مجمل فى حق النصاب وفى محل القطع بينهما بالسنة (قوله وكبيان ان الرجل) هذا مثال البيان المشترك ولهذا اعاد الكاف الاولى ان يذكر بمثال بيان المشكل والخفى لئلا يتوهم التخصيص كما يتوهم من المشايخ مثال بيان المشكل قوله تعالى واذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه بين هلوعا اذ هو مشكل كما مر ومثال بيان الخفى فكما لو قيل اقطعوا يد السارق ثم عينت به ما يعم الطرار دون النباش ﴿ مبحث بيان التغيير ﴾ وهو تغيير موجب الصدر اذ لولاه يشمل الكل ومع ذلك انه اظهار المعنى المراد من الصدر ومن ثمه سمى هذا النوع بيان تغيير (قوله وحقيقة) اى حقيقة بيان التغيير وموجبه فى دفع التناقض على المذهب الصحيح وذلك انك اذا قلت على عشرة الا ثلثة يتبادر الى الذهن انه تناقض لانك اثبت الثلثة فى ضمن

العشرة ونفيته صريحا بالاستثناء والتناقض غير جائز سيما فى كلام الله
واضطروا فى رفعه فقال الاكثر المراد بعشرة انما هو سبعة والا ثلثة قرينة
لارادته اراد الجزء باسم الكل وقال القاضى ابو بكر المجموع وهو عشرة
الا ثلثة مستعمل فى سبعة كانه وضع له اسمان مفرد وهو سبعة ومركب وهو
عشرة الا ثلثة وقال بعضهم المراد بعشرة الواحدة العشر ثم اخرج منها
قبل الحكم ثلثة حتى بقى سبعة ثم حكم على سبعة فقط بلا تعرض للثلثة
نفيا واثباتا فكانك قلت على عشرة غير ثلثة وهذا هو الصحيح كذا قاله
ابن الحاجب وتبعه عضد الملة والدين (قوله وذلك) اى كون الشرط
بيان تبديل ان مقتضى انت حر مثلا نزول العتق فى المحل واستقراره فيه
وان يكون علة للحكم بنفسه فقوله ان قدم فلان تبدله ذلك وتبين انه
ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين (قوله ولا حكم للكلام) استيناف
كانه قيل لم لم يجعل الاستثناء بيان تبديل ايضا مع ان الجمهور قالوا انهما
بيان التغيير فلابد من الفرق وقوله بخلاف متعلق بقوله يبدل الكلام
(قوله نحوا كرم بنى تميم الطوال) واما نحوا كرم بنى تميم ومضر وربيعة
الطوال اهو للجميع او للاخير فحكمه حكم الاستثناء بعد الجمل فمن قال
انه للجميع قال فى الصفة كذلك ومن قال انه للاخير قال فيها كذلك وكذا
حكم الشرط حكم الاستثناء وعن ابى حنيفة رحمه الله تعالى للجميع ففرق
بين الشرط والاستثناء حيث جعل الشرط للجميع والاستثناء للاخير كذا
قاله ابن الحاجب وتبعه عضد الملة (قوله وفى التقرير معنى التغيير بل اولى) لان
مايقطع احتمال المجاز والخصوص يوضح الخفاء لا العكس فتأمل ٣ (قوله بل
قال فيستثنى) والاولى ان لا يذكر او يكفر لان تعيين الاستثناء للتلخيص
لكونه اسهل (قوله فانه عنده بيان محض) اراد به بيان تقرير عنده وهذا
الخلاف فى حكم العام كما صرح به ايضا فيه فارجع اليه (قوله وفيه) اى
فى تخصيص العام النزاع وفى بعض النسخ وفيه كلام وجهه ما فى التلويح
ان الخلاف فى جواز التراخى جار فى كل ظاهر يستعمل فى خلافه كالمطلق
فى المقيد والنكرة فى المعين ولهذا صح استدلال الشافعى بقصة بقرة والا
فهى نكرة فى الاثبات وليست بعامة وايضا قال القاآنى ان المطلق عام
عنده (قوله لان ما لغير العقلاء) عند قوم ابن الزبعرى لا مطلقا لما روى
ان النبى عليه الصلوة والسلام قال له ما اجهلك بلغة قومك اما علمت

٣ وجهه انهما قسمان
فيلزم عموم المشترك وان
البيان لم يوضع للخمسة
وضعا تعددا بل لمفهوم
كلى مشترك بينهما
منه

ان ما لما لا يعقل فعلى هذا قوله ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا التخصيص
العام (قوله بالمجاز او التغليب) لا كثر اذ معبوداتهم الباطلة من العقلاء
اقل ولا خفاء انه نوع من المجاز تأمل (قوله لا انه خص) ذلك العموم بهذه
الآية وذلك انه لما كان شان الكفرة مجادلة بالباطلة واللغو بعد ما تبين
لهم الحق سكت عن جوابهم لقوله تعالى واذا سمعوا باللغو اعرضوا عنه
ثم ان الله تولى فى الجواب ببيان شاف يرد لبسهم فقال ان الذين الآية
فكان بيانا زائدا لازالة اللبس على وجه التقرير وانه يصح متراخيا
﴿ مبحث تخصيص العام ﴾ (قوله فخرج المفصول المتراخى فانه نسخ)
ولا خفاء انه خرج ببعض متناوله الا ان يقال انه اراد النسخ للبعض
دون الكل لكن يرد انه لا وجه لاخراج بعض القسم النسخ بالقيد الاول
وبعضه بالاخير تأمل (قوله ويجوز التخصيص) باربعة امور الا ان المص
ترك الحسى مثل او تيت من كل شئ مع انه لابد من ذكره اختلفوا فى جواز
التخصيص فذهب الاكثرون الى جوازه والبعض الى عدم جوازه ثم اتفق
الاكثرون فى جوازه بالعقل الا عند شذوذه وهو يكون بالبداهة كما
فى الآيتين وبالنظر كما فى قوله تعالى ولله على الناس حج البيت فان الصبيان
والمجانين خارجة عن الناس بنظر العقل انتفاء مناط التكليف فيهما
وهذه الايات حجة المجوزين واحتج النافون بانه لو كان العقل مخصصا
لكان متأخرا لان البيان مؤخر واللازم بط لان العقل ليس بمؤخر
لتوقف التكليف عليه وبانه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ لانه
بيان مثله واللازم محال بالاجماع قلنا عن الاول العقل له ذاته
وصفته فان اردت بتأخره تأخر ذاته فلا يلزم وان اردت تأخر كونه
بيانا فلا يمتنع وعن الثانى انا لا نسلم الملازمة لان النسخ به عندهم
اما بيان مدة الحكم نظرا الى الله تعالى واما رفعه نظرا الى العباد وكلاهما
محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض قد يدركه
كما فى الآية المذكورة وبهذا ظهر فساد جواز عطف رفعه مصدرا
على امد (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) عندنا قال ابن الحاجب الجمهور
فى تناول بعض خاص ليس بمخصص خلافا للحنفية انتهى وما ذهب اليه
الجمهور هو القياس لان اللفظ العام الحقيقة اللغوية ولا مخصص له فيكون
باقيا على عمومه عملا بالموجب السالم عن معارضة المانع (قوله ولا يجوز

تخصيص العام ابتداء بالقياس) عندنا خلافا للشافعي فانه جوزه ابتداء به وهذا مبنى على ان حكم العام قبل التخصيص قطعي اوظني هذا صريح في الكتب الحنفية الا ابن الحاجب قال ذهب الائمة الاربعة وابو هاشم وابوالحسين الى جوازه به وابن سريج ان كان ظنيا جاز والا فلا وابن ابان ان كان العام مخصصا قبل بنص جاز والافلا وقيل ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العموم جاز والافلا والجبائي يقدم العام مطلقا والقاضي والامام بالوقف والمختار ان ثبتت العلة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا به خص والافالمعتبر القرائن في الوقايع فان ظهر ترجيح خاص فالقياس والافعموم الخبر انتهى (قوله اما لان آه) يعنى ان للمخصص جهتين كونه مبينا وكونه معارضا والقياس لايصلح شيئا منهما وهذا الفرق كاف في الاستدلال (قوله ولا الاجماع) عندنا خلافا للشافعي ومالك فانهما جوزا تخصيص آية القذف بالاحرار به فانها يوجب ثمانين جلدة للحر والعبد واوجبوا عليه نصف الثمانين وقوله وان وقع ذلك صورة جواب عنهما وقد اشار فيه الى ان النزاع لفظي وذلك التخصيص وقع صورة بالاجماع وفي التحقيق وقع بنص (قوله ويجوز تخصيص الكتاب) عندنا اذا كان الخاص متصلا خلافا للبعض فانه لم يجوز هذا التخصيص مطلقا الا ان ابن الحاجب رحمه الله قال جوز ابو حنيفة والقاضي والامام ان كان الحال متأخرا والا فالعام ناسخ فان جهل تساقطا فتأمل (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة) عندنا والشافعي والمالك خلافا عند البعض لقوله تعالى لتبين للناس فلو كان مبينالها لزم ان يكون مبينا لمبينه ورد بلسانه (قوله اما اذا كان خبر واحد فلايعتبر) اى لايعتبر التخصيص بخبر الواحد ابتداء عندنا لما مر في القياس خلافا للشافعي وهذا بناء على ان دلالة العام قطعي اوظني وهو المعهود الا ان ابن الحاجب قال يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد وقال به الائمة الاربعة وابن ابان ان كان خص بقطعي والكرخي ان كان خص بالمنفصل والقاضي بالوقف اللهم الا ان يقال اراد بالخبر الواحد المشهور فتأمل ﴿مبحث التخصيص بالفعل﴾ (قوله اما الاول) اعلم انه اذا فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعلا مخالفا لعام كان مخصصا له في حقه فقط ان لم يثبت وجوب اتباع الامة كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم ثم وصل صوم يوم وان ثبت

فان كان ثبوته بدليل خاص في ذلك مثل ان يقول اتبعوني في الوصال كان ذلك الدليل ناسخا للعام المتقدم لتأخره فلم يبق التحريم لافي حقه ولافي حق الامة وان كان بدليل عام في جميع افعاله مثل قوله تعالى فاتبعوه ففيه ثلث مذاهب الاول ان ذلك الدليل العام يكون مخصصا بالعام المتقدم ذكره فتبقى الحرمة على الامة في ذلك الفعل ولايجب عليهم الاقتداء فيه والثاني انه لايكون مخصصا به بل يجب عليهم العمل بدليل الاتباع فيتبع في فعله والثالث الوقف واختار ابن الحاجب الاول فتأمل ﴿مبحث التقرير بالتخصيص﴾ (قوله واما الثاني) اعلم انه اذا فعل واحد فعلا مخالفا للعام وعلم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الفعل ولم ينكره كان مخصصا للفاعل فان تبين العلة لتقريره حمله عليه من يوافقه فيها اما القياس واما بقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وان لم تبين فالمختار انه لايتعدى الى غيره لتعذر دليله اما القياس فظاهر واما الحديث فلتخصصه اجماعا بما علم فيه عدم الفارق للاختلاف في الاحكام قطعا وههنا لم يعلم فتأمل ﴿مبحث الاستثناء﴾ (قوله لفظ الاستثناء) ولا يعرف خلاف في صحة المنقطع لغة وانما الخلاف في كونه لفظ الاستثناء حقيقة اومجازا فقيل حقيقة وقيل مجازا وعلى القول بانه حقيقة فقيل متواطئ وعرفه بمادل على مخالفة بالاغير الصفة واخواتها وقيل مشترك بينهما لفظا كذا قاله ابن الحاجب واختار الثاني صاحب التوضيح وبهذا ظهر ان ما قاله المص تبعا لما في التلويح انه حقيقة فيهما بلا نزاع نشاء من الغفلة (قوله ولذا) اى بكون الاستثناء حقيقة بالتواطئ صح تقسيمه الى قسمين والتقسيم انما يقتضى سبق معرفة المقسم بوجه ما لابتعريفه واما التقسيم على القول بالاشتراك او بالمجاز فانما يصح باعتبار ما يطلق عليه الاستثناء صرح به صاحب التحقيق وغيره وبه سقط الدغدغة (قوله فالبعض غير داخل فيه) والا تناقض (قوله وان اريد بالاخراج المنع عن الدخول) مجازا فالتصريح بالمنع اولى والدخول ليس بمجاز عن عدم الخروج وهذا باطل وماقاله السيد الشريف في شرح المفتاح ان تعريف الادباء مشحونة بالمجاز فمحل بحث (قوله بالا واخواتها) اعترض بانه لايصدق على شئ من افراد المعرف لان الواو للجمع وبانه يلزم الدور لان معرفة الا يتوقف على معرفة الاستثناء واجيب

بان الواو بمعنى او وبان التعريف لفظى ولايخفى فساد كل منهما وذلك
انه ليس مرادهم بالجمع الجمع فى زمان ومكان بل المراد الشريك فى حكم
او فى ثبوت اوفى ذات فقوله بالاواخواتها من الاول وان جعله بمعنى اولم يصح
ههنا لانه للشك وان المراد بالالفاظها فلادورفتأمل (قوله وهوتكلم بالباقى
بعد الثنيا) سواء كان من الاثبات اومن النفى وهذا هوالمشهورمن مذهب
ابى حنيفة وقال عضد الملة وشارح المنهاج الاستثناء من الاثبات نفى
اتفاقا وبالعكس خلافا لابى حنيفة رحمه (قوله استخراج صورى) لاحكمى
بطريق المعارضة وبيان ان المراد من الباقى بعدالاستثناء ابتداء وهوالمذهب
عند ابى حنيفة رحمه الله واحتجوا بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الاخمسين
عاما فانه لوكان الاستثناء عاما بطريق المعارضة ولم يجعل تكلما بالباقى
بعد المستثنى لبث حكم الالف بجملته عارضة استثناء فى الخمسين للزم
كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب فى احدهما تعالى عن ذلك فالمراد
تسعمائة وخمسون سنة انه لم يلبث خمسين عاما وبالجملة لوكان عمل الاستثناء
بالمعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار ولما اختص بالايجاب كدليل
الخصوص وذلك صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى
والمنع بالمعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى الماضى وكذا فى الاخبار عن امر
فى المستقبل لايتصور المنع بالمعارضة لانه ليس بموجود فثبت ان سقوط
الحكم بالمعارضة لم يتصور فى الاخبار بل فى الانشاء لانه اثبات فى الحال
فاذا عارضه مانع تحمل على ان لايثبت وقوله لا ان له ذلك خطاء كما هو
مذهب الشافعى لانه يوجب اذن الشرع به ولم يأذنه بالقتل خطاء
لان جهة حرمته ثابتة فيه ولوكان مباحا محضا لما وجبت الكفارة قال
صاحب التوضيح وهذا دليل تفردت بايراده وهواقوى دليل بهذا
المذهب ولما كانت هذه الآية منافيا لمذهب الشافعى رحمه الله تعالى
اضطر الى حمل الاخطاء على المنقطع والجواب انه مجاز والاصل هوالمتصل
ولامقتضى ههنا للعدول عنه وحمله البيضاوى على المتصل المفرغ فالمعنى
وماصح لمؤمن وليس من شانه ان يقتل مؤمنا فى حال ما اولعلة ما الاحال
خطاء اوللخطاء اولايقتله الاقتل خطاء وقال صاحب التلويح هذا
هوالاوجه ٩ وبماذكرنا ظهر بطلان منع المص بل الصواب ان يقول قلنا
انه مجاز والاصل المتصل (قوله قال الشافعى رح) هكذا فى الدرية وغيرها

٩ يعنى من بين الوجوه
الثلثة وهذا مسلم نظرا
الى المنقطع لما ذكرنا
واما بالنظر الى الوجه
وهوالمتصل الغيرالمفرغ
فغير مسلم لا لما قيل ان
الاولى ان يحمل نظر
القرأن على المعنى
الشرعى لاعلى اللغوى
بل لان المفرغ يحتاج
الى تكلف التقدير
بخلاف الوجه الاول
منه

من كتب الشافعية وما نقل فى الميزان انه لانص عن الشافعى فيه والصحيح
انه لاخلاف لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء بعض ماتكلم به وتكلم
بالباقى لكن استدل ببعض مسائله فليس بشئ قال السيد الشريف هذا
الخلاف مبنى على ان وضع الالفاظ للامور الذهنية ام للامور الخارجية
فذهب الشافعى رحمه الله عليه الى الثانى وعلماؤنا رحمهم الله الى الاول
ولما لم يتصور واسطة بين النفى والاثبات فى الامور الخارجية لزم القول
بان الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس ولوكانت بين الامور الذهنية
واسطة بالضرورة لزم القول بالاول (قوله وبه) اى بالجواب يندفع
ما يقال اعلم ان القائل بنى اعتراضه على ان المقصود من كلمة التوحيد
امران نفى امكان آله واثبات وجود ذاته تعالى فقال ان قدر خبر لاموجودا
فلم يحصل الاول وان قدر ممكنا فلم يحصل الثانى واجاب المص باختيار
الشق الثانى ان وجوده تعالى يلزم من تقدير الممكن عرفا لالغة ولايخفى
انه يلزم حينئذ كون الاستثناء منقطعا وذلك انه على نوعين احدهما
ان لايكون داخلا فى صدر الكلام نحو جاءنى القوم الاحمارا والثانى
ان لايدخل فى حكمه كقولك القوم فاسقون الا من تاب كذا فى التقويم
واستحسنه صاحب التوضيح فوجود ذات الله وان دخل فى آله لكنه
لم يدخل فى الممكن فالوجه فى اندفاعه باختياره ان التوحيد هو بيان
وجوده ونفى آله غيره لابيان امكانه ونفى امكان غيره وايضا انه رد لخطاء
المشركين فى اعتقاد تعدد الآلهة فى الوجود لغيرنا كلام هنا لانه لايفيد
الا الاطناب (قوله وقلنا فى الجواب آه) قيل ان الداعى الى المجاز ليس
الارفع التعارض فالصواب قلنا انه معارض بمثله فوجب التوفيق بالمجاز
اوبانه تكلم بالباقى بوصفه ونفى واثبات باشارته اقول ذكر صاحب التوضيح
وتبعه صاحب التلويح فى الداعى اليه وجوها منها ان القول بانه من النفى
اثبات وبالعكس لايصح فى كثير من الصور كقوله عليه السلام لاصلوة
الابطهور تنبع فلا تخطئ المصيب (قوله اطلاقا للخاص على العام)
والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف
الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير
عكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات والاثبات نفى اطلاق
على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على الف الا عشرة لم يجب

عشرة لى لونفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب تأمل (قوله فالتوفيق بينهما انه تكلم بالباقى) بوصفه ونفى فى الموجب واثبات فى المعنى باشارته لابعبارته لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كون الاستثناء مثل الغاية لكن تجب خصوصية المقام التى يصح فيها النفى او الاثبات لامطلقا كما فى قوله عليه الصلوة والسلام لاصلوة الابطهور فانه كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثانية فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد وبتقييد الاشارة بخصوصية المقام اندفع ذلك الاعتراض وجهه ان محل الخلاف هو الاطراد والحنفية لم يعترفوا بالاشارة اطرادا تأمل (قوله ويستثنى الاكثر) وهو الصحيح عند الامدى وغيره قياسا على التخصيص بالشرط فان ذلك جائز فيه بالاتفاق كما قاله فى المحصول كذا فى التمهيد واتفاقا على انه لو قال على عشرة الاتسعة لم يلزم الاواحد ولولا ان الاستثناء الاكثر ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة واصار قوم واوقليلا الى انه يلزم العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما فى المستغرق (قوله خلافا لابى يوسف) والحنابلة والقاضى فيجب ان يبقى اكثر من النصف وقيل هذا اذا كان العدد صريحا فيجوز عشرة الاار بعة ولايجوز عشرة الاخمسة بخلاف مالم يكن صريحا فيجوز اكرم بنى تميم الا الجهال وهم الف والعالم واحد وذهب الاكثر الى جواز الاستثناء النصف (قوله لاالكل اتفاقا) وكذا الاكثر منه الا ان اباحبان نقل عن الفراء على الف الا الفين على الانقطاع (قوله فبقى الكلام الاول) كما كان فيقع طلقة واحدة اوثلث فى قوله انت طالق طلقة الاطلقه وثلثا الاثلثا اوقال كل امرأة لى طالق الاعمرة او الا انت ولم تكن غيرها يقع الطلاق عليها كذا فى الدرية (قوله حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين آه) هذا على وفق ما قاله الامام السكاكى فى مفتاح العلوم ولامتناع كون الشئ غير نفسه لاتصح استثناء الكل من الكل فلايقال لفلان على ثلثة دراهم الاثلثة ولكن اردف ما يخرجه عن المساواة فقل ان شئت لفلان على ثلثة دراهم الا اثنين يلزم اربعه لماذكره المص و يلزم درهمان على هذا التخريج اذا قيل لفلان على ثلثة دراهم الا اثنين الاار بعة الاواحدا نزل على ثلثة الاثلثة الااثنين منزلة لفلان على ار بعة فصار لفلان على ار بعة الا ار بعة الا واحد انتهى وعلى

وفق ماقاله الاصوليون ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الاستثناء لان الثلث المثبت تكلم بالاثنين والمنفى تكلم بالواحد بناء على ان اول الكلام توقف على آخره و بهذا ظهر بطلان ما قيل ان تخريج المص تخريج عجيب لايوافق التخريج المعتبر فى الاستثناء المكرر فى النحو ولا يوافق ايضا ماسبق من ان الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا لان الثلث المثبت تكلم بالاثنين والمنفى تكلم بالواحد بناء على ان اول الكلام توقف على آخره (قوله واذا تعقبت الجمل المتعاطفة) بالواو كما قاله ابن الحاجب ولم يقم دليل على اخراج البعض ولم يتخلل بينهما كلام طويل كما فى التمهيد ولم يختلف المحمول كقولك اكس الفقراء واطعم ابن السبيل الامن كان مبتدعا فقال ابوحنيفة رحمه الله تعالى الظاهر ان يصرف الى الاخيرة وهو المختار عند بعض النحاة كالمهابادى فى شرح اللامعى وابى على الفارسى على ماحكاه عنه ابن برهان كذا فى الدرية وقال الشافعى الظاهر ان يصرف الى الجميع كما فى المفرد والاستثناء المثبت وانما قلنا الظاهر اذلانزاع فى امكان الصرف الاخيرة او الى الجميع كما قاله عضد الملة بمانقلناه ظهر ان فى كلامه خللا من وجوه (قوله ولابد فى المنقطع) لصحته من المخالفة بين الطرفين ولهذا لايقال ماجاءنى زيد الا ان الجوهر الفرد موجود اذلا مخالفة بينهما باحد الوجهين و بالجملة فانه مقدر بلكن المخففة فكما يجب فيه مخالفة اما تحقيقا مثل ماضربنى زيد لكن ضربنى عمرو واما مقدرا مثل ماضربنى لكن اكرمنى فكذا هذا

مبحث التعليق

فعندنا لمنعه العلية واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان المعلق بالشرط قبل وجود الشرط بمنزلة جزء العلة لان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء العلة لايكون علة الثانى ان التعليق مانع للمعلق من الموصول الى المحل والعلل الشرعية لايصير عللا قبل الوصول اليه فان تأثير التصرف آه واورد على الاول ان الاضافة ايضا ينبغى ان يكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهو لتحقيق البر وهو اعدام موجب المعلق لاوجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة الى الزمان لماسبينه المص واورد على الثانى واجيب عنه والمص ذكرهما و بهذا ظهر ان المص خلط الوجهين (قوله جاز التعليق) يشكل بماروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجها

الابزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لاطلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لايقبل التأويل فلابد ان يبين نسخه اوعدم صحته كذا فى التلويح (قوله واما شرط الخيار) فانما دخل على الحكم ولهذا من حلف لايبيع فباع بشرط الخيار يحنث اتفاقا ولولا انه سبب فى الحال لماحنث كذا قاله القاآنى (قوله لانها اسقاطات) لايقال قد تقرر ان الاعتاق هو اثبات القوة الحكمية لازالة الرق فيكون من الاثباتات لانا نقول المراد بها اثبات المال واثبات تلك القوة ليس من ذلك كذا فى التحرير (قوله واما الاضافة آه) وذلك انهم قالوا اذا قال لله على ان اتصدق بدرهم غدا فعجله يجوز واذا قال ان فعلت كذا فعلى ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لايجوز لتحقق السبب فى الاول وعدمه فى الثانى كذا فى التحقيق (قوله اتفاقا) بيننا وبين الشافعى بنقل اصحابه كالغزالى وغيره فى كتبهم كالوجيز فيكون هذا الزاما عليه بماهومتفق عليه (قوله قد رده) اراد ان السيد الشريف رده بان ماذهب اليه ان الحكم هوالجزاء وحده مذهب السكاكى وهو مخالف لكلام النحاة حيث صرحوا بان كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثانى فيكون مدلولها ارتباط الثانى بالاول ولزومه له وكل واحد من الشرط والجزاء بمنزلة المبتداء والخبر لا ان يكون الشرط قيدا للجزاء على ان المذهب ليس بصحيح لان معنى قولك ان ركبت اضربك راكبا كما زعمه لما اختلف صدقا وكذبا اذالم يوجد منك ضرب ولاركوب اصلا وليس كذلك لان العرف شاهد على ان الاول صادق والثانى كاذب وكفى به شهيدا وحينئذ لايخفى ان ماحققه الشارح فى صحة كلامه نقصا منه من ان مذهب ابى حنيفة عقلى ومذهب الشافعى شرعى انعكست القضية فيه فصار العقلى شرعيا والشرعى غير شرعى فلايكون حقا فماذا بعد الحق الاالضلال انتهى

﴿ مبحث بيان الضرورة ﴾

وهى اربعة انواع بالاستقراء عندهم واستحسن صاحب التلويح تثليثها وتبعه المص الا انه لم يصب لماسيجئ وانماسمى به لانه نوع بيان وقع بغير ماوضع للبيان وهوالسكوت فانه لم يوضع له بل الموضوع له النطق الذى ضده فوقوع البيان بالسكوت ضرورى (قوله ومنه مافى حكم المنطوق) اى النطق يدل على حكم المسكوت عنه فكان بمنزلة المنطوق الاترى ان

ماثبت بدلالة النص له حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه معنى فكذا ههنا كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة لان الارث اضيف اليهما ثم خص الام بالثلث فكان ذلك بيانا ان للاب مابقى وهذا البيان لم يحصل بمحض السكوت عن نصيب الاب بل بصدر الكلام الموجب للشركة (قوله لازومه) اى لزوم البيان من المنطوق عرفا عاما وقوله فان بيانا آه صلة له (قوله حال المتكلم) والمراد بالمتكلم القادر على التكلم لا الناطق واحترز به عمن لايقدر عليه كالاخرس فان سكوته لاندل على الحقيقة فظهر بهذا ضعف ماقيل الصواب حال الساكت كذا قاله القاآنى وفى تفسير المص بحث لانه يصدق على الاخرس تأمل (قوله كسكوت الشارع) اعلم ان النبى عليه الصلوة والسلام اذا علم بفعل او بقول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلا يخلو من ان يكون من الافعال اوالاقوال التى سبق من النبى عليه الصلوة والسلام النهى عنها وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحتها اولا يكون كذلك فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرايمشى الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهى منسوخا بالاتفاق وان كان الثانى فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفى الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة الى ان تقريره لايدل على الجواز والنسخ لان من الجائز انه صلى الله تعالى عليه وسلم سكت لعلمه انه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما اوسكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لايفيد قلنا قد بينا ان ترك الانكار عند معاينة غير الجائز جائز على النبى عليه الصلوة والسلام ويدل فى موضع الحاجة الى البيان على البيان واختار الاول فخر الاسلام ومن تبعه (قوله فسكتوا عن ضمان منافعها) ومنفعة الدار وجنس الولد لايقال ان الولد ان كان صغيرا لامنفعة له لانا نقول قد ثبت فى الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم قيمة منافعه فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا كذا فى التحقيق (قوله وسكوت المولى) خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فان سكوته يحتمل الرضاء بتصرفه اوتفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور

عن ذلك شرعا والمحتمل لايكون حجة قلنا اولم يكن سكوته اذنا له فى التجارة
ادى الى الضرر والغرور ورفعهما واجب لقوله عليه السلام لاضرر ولاضرار
فى الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وايضا ان السكوت
وان احتمل الا ان العرف يرجح جانب الرضاء اذ العادة ان من لايرضى
بتصرف عبده يظهر النهى اذا رآه بالتصرف و يؤدبه كذا فى التحقيق
(قوله وتقرير هذا البحث على هذا الوجه احسن آه) وذلك لامرين
الاول انه جعل السكوت لذى الحاجة قسما ثانيا من بيان الضرورة وجعل
سكوت الشارع والصحابة والبكر البالغة والناكل والشفيع تمثيلات له مع
ان صاحب التنقيح جعل السكوت فى موضع الحاجة تمثيلا ايضا ولهذا
اعترض عليه صاحب التلويح بان الانسب ان يجعل قسما منه و يجعل
سكوت الشارع وغيره من الثلثة والثانى ان القوم جعلوا القسم الثالث
وقع الغرور كسكوت المولى والمص ادرجه فى القسم الثانى تبعا لصاحب
التلويح والجواب عن الاول ان صاحب التنقيح ذكر السكوت فى موضع
الحاجة بعد سكوت صاحب الشرع اهتماما لشان الخاص وعن الثانى انه
لما وقع فيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى اوجب ان يذكر قسما مستقلا
واجاب فى فصول البدايع بانه لم يندرج فى القسم الثانى لان سكوتا مع
امتناعه شرعا اولا الرضاء او مع وجوبه عرفا عند الرضى وليس مما نحن
فيه شيء منها وربما يكون سكوت المولى لفرط الغيظ ولا يتأمل فى صلاحيته
الاذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله ومنه ماثبت ضرورة آه) وان الشافعى
رح وافق اباحنيفة رحمه الله تعالى فى مثل له على مائة وثلثة اثواب اومائة وثلثة
افراس اوله على احد وعشرون درهما فى التفسير فيجب الكل اتفاقا من الدراهم
والثياب والافراس ووافق ايضا فى مثل له على مائة وثوب اومائة
وفى عدم التفسير وخالف فى مثل له على مائه ودرهم اومائة وقفيز حنطة
اومائة ومن سمن فقال ابو حنيفة يكون الاخير بيانا للاول اذ حذف
المعطوف عليه فى العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم
ونظائرها وايضا قياسا على العدد مثل قوله له على مائة وثلثة اثواب
والجامع كونهما مقدرين وقال الشافعى الاول مجمل وعلى المقر بيانه
والعطف لم يوضع للتفسير لغة وايضا قياسا على مثل قوله على مائة وثوب
اومائة وعبد بجامع انه ليس من جنس المعدود فلو كان العدد بيانا فى جميع

المواضع وقال فى التمهيد والدربة ان لاصحاب الشافعى وجهين اصحهما
انه بيان لا مجمل ﴿مبحث النسخ﴾ وهو لغة جاء لمعنيين الازالة يقال نسخت
الشمس الظل والنقل يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من مكان الى آخر
واختلف فى حقيقته فقيل حقيقة فيهما فهو مشترك فيهما وقال اكثر الشافعية
حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى باسم الملزوم وقال الحنفية والقفال
من الشافعى بالعكس باسم اللازم ولا يتعلق به غرض علمى وانما اخره النسخ
لقصور معنى البيان فيه و بهذا ذهب ابو زيد وتبعه شمس الائمة الى
انه ليس من اقسام البيان واصطلاحا ان يدل على خلاف حكم اى
منا فيه والمراد بالحكم هنا ما ثبت بالخطاب وخرج به نسخ التلاوة فقط
وانما اخرجناه اذ المراد تعريف النسخ الخاص وقيده بشرعى احتراز
عن حكم العقل من الاباحة الاصلية بمعنى ان خلق الاشياء فى الاصل مباح
واليه ذهب كثير من الحنفية والشافعية ومعتزلة البصرة لقوله تعالى
خلق لكم ما فى الارض جميعا واختاره فخر الاسلام لكن لم يقل بذلك المعنى
بل بمعنى فى زمان الفترة التى بعد عيسى عليه السلام وقبل نبينا عليه السلام
كذا فى سراج الهندى ولابد من قيد فرعى حتى يخرج العلمية كما قيده
فى محل النسخ دليل شرعى احتراز عن الموت والنوم والجنون والغفلة
كما فى مختصر المنتهى وشرحه للعضدية والاصفهانى بمتراخ التخصيص
لان المقارنة شرط فيه واما تخصيص العام المخصوص بخبر الواحد
وان جاز متراخيا الا انه تفسير لاتغيير كما صرح به المص فى تخصيص العام
فيخرج بخلاف حكم نعم يتجه ان الاستثناء ونحوه يخرج به اذ ليس له دلالة
عندنا على حكمين مختلفين وقوله لانه رفع انما يلايم للتعريف بالرفع فتأمل
(قوله وهذا التعريف اولى) فيه نظر انهم اختلفوا فى ان النسخ بيان ام لا
فمن جعله منه عرفه بالبيان ومن لم يجعله منه عرفه بالرفع وهو اجماع
على نفى قول ثالث وهو باطل عند بعض مشايخ الحنفية وعلى تقدير عدم
بطلان تعريفه لايوجب الاولوية وقال العلامة النسفى والاصح انه بيان
انتهاء الحكم الشرعى المطلق الذى فى تقديرا وهامنا استمراره بطريق
التراخى (قوله وجاز نقلا لان الاستماع آه) ولم يتمسك بقوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها كما تمسكوا به لان هذه
الآية شرطية وصدقها لايتوقف على وقوع الطرفين او صحته فلاتدل

على وقوع النسخ ولا على جوازه كذا فى مفاتيح الغيب (قوله كان جائزا فى شرع يعقوب) فانه ذكر فى التورية ان يعقوب عليه السلام خطب الصغرى فقال ابوها ليس من سنة بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع بين الاختين فى حكم التورية بل فى جميع الشرايع (قوله خلافا لغير العيسوية من اليهود) لكن ابن برهان والآمدى وغيرهما قالوا ان اليهود افترقوا ثلث فرق الشمعونية فانهم احالوا النسخ عقلا والعنانية فانهم لم يجوزوا وقوعه نقلا والعيسوية فانهم جوزوه عقلا ونقلا واعترفوا بنبوة نبينا عليه الصلوة والسلام لكنه الى العرب خاصة (قوله لانم ان قوله كيف افتراه ابن الراوندى) لتعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه الصلوة والسلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضة احبار اليهود مع اصرارهم على رفع رسالته (قوله وانه متواتر) لان اهل التواريخ اتفقوا على انه لما استولى بخت نصر على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية (قوله وهو واقع آه) اختلفوا والمسلمون فى انه هل يجوز نسخ بعض القرآن ام لا بعد اتفاقهم على انه لا يجوز نسخ كله فقال ابو مسلم الملقب بالجاحظ على ماقاله ابن برهان وقيل اسم ابيه انه لا يجوز لانه لو جاز لجاز بطلانه لان النسخ هو الابطال لكن بطلان القرآن غير جائز لقوله تعالى فى نعت القرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه قلنا الضمير فى قوله لا يأتيه راجع الى مجموع القرآن كذا فى شرح المنهاج (قوله وهو ايضا بط) فان هذا لا يتصور من مسلم اذ المسلمون اجمعوا على ان شريعتنا ناسخة لسائر الشرايع فيلزم التكفير (قوله بل مراده) اراد ان محل النزاع ليس الاول ولا الثانى بل محل النزاع ان الشريعة المتقدمة آه فهذا امر سهل لا يلزم منه التكفير وقد عرفت ان محل النزاع ليس هذا (قوله ولو سلم) ولما كان اقتضاء الابحاث التوقيت معلوما ومنعه مكابرة استنزل وقال ولو سلم فثل التوجه اه اذ لم يذكر فيهما الغاية

﴿مبحث محل النسخ﴾

(قوله احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية) لان المراد من الحكم ما ثبت بخطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين وذلك الاخبار ليس منه لايقال فح يستدرك قيد شرعى فرعى لانه انما يستدرك لو اريد بها افعال الجوارح وقد حقق صاحب التوضيح انها اعم منها ومن فعل القلب

فارجع البصر هل ترى من فطور وهذا مذهب الاكثر وذهب الامام فى المحصول الى جوازه فيه لان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله تعالى عمرت نوحا الف سنة جاز ان يبين من بعده انه الف سنة الا خمسين عاما ورد اذ هو كذب محض تعالى الله عنه وان كان حالا فقيل بجوازه وقال النسفى بعدمه وان كان مستقبلا فذهب ابو هاشم الى عدم جوازه وذهب قوم الى جوازه واختاره البيضاوى فى المنهاج لانه يحتمل ان يقول الشارع لاعاقبن الزانى ابدا ثم يقول بعده اردت به سنة اذ لا يلزم من فرض وقوعه المحال وفيه نظر (قوله بخلاف الاخبار عن حل آه) فانه يجوز نسخه لانه فى المعنى انشاء (قوله لم يحقه اه) قال صاحب التحقيق والكشف وذكر ثلثة اوجه توقيت نصا او تأبيد صريحا او تأبيد دلالة اما الاول فثل ان يقول احللت هذا الشئ الى شهر فذا لا يحتمل النسخ قبل مضى تلك المدة اذ النسخ قبله دليل البداء والغلط تعالى الله عنه وفيه نظر لان هذا لا يزيد على صحة اوجبت هذا غدا ثم نسخ قبل الغد قال القاضى الامام وليس لهذا القسم مثال من النص شرعا واما الثانى فثل ان يقول صوموا ابدا لان بيان التوقيت بعد التنصيص على التأبيد لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى منزه عن ذلك وفيه نظر ايضا لان لفظ التأبيد قد يريد به المبالغة فى العرف لا الدوام كما يقال فلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع ويتبين لورود النسخ ان المراد المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص التى تدل على خلود الفساق فى النار فتأمل واما الثالث فثل الشرايع التى قبض عليها رسول الله عليه السلام فانه مؤبد لا يحتمل النسخ انه عليه السلام خاتم النبيين ولا نسخ الا بوجه على لسان نبى (قوله الصوم واجب آه) والاحسن ان يقول ولا خلاف ان مثل الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب والتناقض ثم اختلفوا فى هذا فذهب جمهور الاصوليين الى جواز نسخ ما لحقه تأبيد او توقيت من الاوامر والنواهى وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور وابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز وبه ظهر ان الاختلاف ليس من الامرين فقط كما زعمه المص (قوله فالجمهور منا ومن الشافعية على جواز نسخه) وذلك ان الخطاب بلفظ التابيد غايته

ان يكون دالا على ثبوت الحكم من جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا ثبوت الحكم فى بعض الازمان دون البعض كما فى الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود النسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك فرضنا ذلك لم يلزم منه محال يبينه ان لفظ التأبيد يراد به المبالغة فى العرف لا الدوام كما مر (قوله خلافا للجصاص وعلم الهدى) اى الشيخ ابو منصور وذلك ان نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد والتوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأبيد الدوام والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما وغير دائم والله تعالى منزه عن ذلك وكما ان حمل التأبيد على الدوام والنسخ يقطع الدوام فى قوله تعالى خالدين فيها ابدا ينسب الى الزيغ والضلال فكذا فى الاحكام اذ لا فرق فى دلالة الالفاظ لغة وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا بعض الازمان كما فى الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا قامت قرينة واما اذا خلا الكلام عنها كان دالا على معناه الحقيقى قطعا كذا فى التحقيق (قوله فان نسخه يجوز عند الجمهور) فيه بحث انه يدل سياق كلامه وسباقه ان المراد هنا بالجمهور غير المراد بما سبق وهو باطل دراية ورواية اما دراية فلان دليل الجمهور يدل على جواز النسخ فى الامر الاول ايضا والمتأخرين يدل على عدم فيه ايضا وايضا ان مبنى الاختلاف فى الامرين ان التأبيد راجع الى الواجب دون الوجوب غاية ما فى الباب ان الوجوب غير مذكور فى الامر الاول صريحا واما دراية فلان بعضهم قال فان نسخه يجوز عند الجمهور خلافا للجصاص وعلم الهدى وابى زيد والشيخين (قوله الجمهور آه) ان ابدية الصوم لا يستلزم ابدية وجوبه حتى ينافى نسخه اذ زمانه غير زمان وجوبه فقد يتقيد الاول بالابد دون الثانى (قوله كما ان تقييده آه) اورد بان القياس على الاول والثانى قياس مع الفارق اذ التكليف فى الاول مقيد بعدم الموت فلا رفع فيه والثانى مبنى على اصل آخر وهو ان النسخ قبل التمكن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأبيد بخلاف ما نحن فيه فتأمل (قوله وللمتأخرين آه) وقد عرفت انهم تابعوا للجصاص وعلم الهدى وقد عرفت ان مذهبهم اصح من مذهب الجمهور ❊ مبحث شرط النسخ ❊ (قوله وشرطه فى الامر) اعلم ان للنسخ شروطا منها متفق عليها مثل كون الناسخ والمنسوخ

حكمين شرعيين وكون الناسخ متأخرا والتمكن من الاعتقاد ومنها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد والبدل للمنسوخ وكونه اخف من المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم ومن المختلف فيه التمكن من الفعل دون الفعل اتفاقا فعندنا هو التمكن من عقد القلب وعند الشيخ ابى منصور وبعض الحنابلة والمعتزلة التمكن من الفعل ايضا وتمسكوا فيه بانه تعالى لو نهى عن شئ قبل التمكن منه لتعلق النهى بعين ما تعلق به الامر على وجه واحد فى وقت واحد على شخص واحد وذلك يدل على البداء او الامر بالقبح او النهى عن الحسن اذ المسئلة معروضة فيما قال الله تعالى صلوا عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين عبادة لله تعالى ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند غروبها منه والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدى الى احد ما ذكرناه من الفسادات وبهذا ظهر ضعف ما اجاب عنه العلامة النسفى بان حين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وانما يثبت بحقيقة الفعل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز النسخ ما لم يتحقق الفعل وقد جاز قبل الفعل بعد التمكن فيه اجماعا انتهى لان عند تقابل الوقت لا يؤدى الى حد ما ذكرناه من الفسادات ولهذا جاز النسخ (قوله فكل من النسخ آه) اراد ان محل النزاع انما يكون على وجهين احدهما ان يراد النسخ النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول الوقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثانى ان يرد بعد دخول الوقت الواجب قبل انقضاء زمان يسع الواجب فيه كما اذا قيل صم غدا ثم شرع فى الصوم وقبل الانقضاء والاتمام قيل لا تصم (قوله كما فى المتشابه) فان الابتلاء لم يكن الا بعقد القلب واعتقاد الحقيقة وفيه نظر لان المعتزلة لا يقولون بالمتشابه لهذا المعنى كذا قاله القاآنى (قوله لنا حديث المعراج) حيث ينسخ الزائد على خمس لا يقال ان الله ما فرض جزما وانما فوض ذلك الى رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لانا نقول انه ثبت فى الحديث انه عليه السلام سأل التخفيف عن امته مرارا فكان موسى عليه السلام يحثه على ذلك حتى انتهى الى الخمس فلو كان مفوضا الى رأيه لما احتاج الى السؤال فثبت ان الخمس فرض جزما قبل التمكن

من الفعل ان التمكن يكون فى يوم وليلة والنسخ كان فى ليلة وقول المعتزلة لم يوجد تمكن من الآية فلا يجوز دعوى النسخ فاسد لا لان النبى عليه السلام خص بالنداء وعم بالخطاب فى قوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن

﴿ مبحث الناسخ ﴾

(قوله كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث) اعلم ان من رأى رسول الله عليه السلام لا وصية للوارث خبر الواحد فقال بعضهم كفخر الاسلام ومن تبعه انها نسخت بآية المواريث ورد بانها اوجبت لهم حقا آخر بسبب الارث والايجاب بسبب لا ينافى ايجابا كان لسبب آخر قبله وبدون المنافاة لا يتحقق النسخ وبعضهم انها نسخت بآية اخرى لم تصل الينا ولم نعرفها ورد ايضا بان فتح هذا الباب يؤدى الى الوقف فى جميع احكام الكتاب لاحتمال كل آية نسخت باية اخرى لم تصل الينا ولم نعرفها ومن رآى انه نازل منزلة المتواتر كالقاآنى وغيره فقال نسخت بذلك الحديث لا باية المواريث ولا باية اخرى تأمل (قوله وخالف الشافعى فى المختلفين) ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة والمحققون من اصحاب الشافعى الى نسخ احدهما بالآخر وقال الشافعى لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب الشافعى واكثر اهل الحديث وله فى نسخ السنة به قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والآخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا قال السمعانى من اصحاب الشافعى القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة كذا فى التحقيق (قوله والسنة دونه) لانها كلام الرسول غير معجزة والقرآن معجز وانها ليست من قوله تعالى والحال ان الآية تدل على ان الآتى بالخير والمثل هو الله تعالى (قوله والرابع انه تعالى قال قل ما يكون لى ان ابدله) والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفى الامران جميعا (قوله كما سبق الامثل ما سبق) فيقول قد كذبه ربه فيما قاله فكيف نصدقه

﴿ مبحث الاجماع ﴾

لا ينسخ شيئا ولا ينسخ (قوله الاجماع لا ينسخ شيئا) كتابا او سنة او اجماعا او قياسا ولا ينسخ شيئا منها وهذا مذهب الجمهور قال القاآنى وهو الصحيح لانه عبارة عن اجتماع الاراء فى شئ ولا مجال للرأى اى فى معرفة نهاية الحكم ولانه بعد عهد رسول الله عليه الصلوة السلام خلافا عند بعض المشايخ منهم عيسى بن ابان لانه من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة على انه اقوى

من خبر المشهور والنسخ به جائز فبالاجماع اولى ولان اؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمن ابى بكر اه فقوله واما سقوط جواب عنه كما ان دليلهم اشارة الى الجواب عن الدليل الاول

﴿ مبحث القياس لا ينسخ شيئا ولا به ﴾

(قوله انه لا ينسخ ولا ينسخ به) سواء جليا او خفيا عند الجمهور لانه لما كان اه خلافا لابى يوسف وابن سريج من اصحاب الشافعى لان بيان النسخ كالتخصيص والجامع كونهما تخصيصا فاجاز التخصيص به جاز النسخ به وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه يقول ويجوز بالجلى المستنبط دون قياس وهو اشبه وكان يقول كل قياس مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس مستخرج من السنة يجوز نسخها به لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة قال الغزالى ان اراد بالجلى المقطوع به بان تكون العلة منصوصة فهو صحيح واما المظنون لا انتهى واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بالدليل العقلى والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ كيف يتساويان والنسخ بيان ورفع (قوله خلافا لبعض المتكلمين) هكذا قاله القاآنى لكن السراج الهندى قال خلافا لبعض الشافعى وابى داود وقال البيضاوى فى المنهاج يجوز النسخ بالاشق ثم اعلم انه يجوز النسخ بالمثل اتفاقا وبلا بدل فى الاصح خلافا عند البعض لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها (قوله لا ينسخ المتواتر كتابا او سنة بالآحاد) عند الاكثرين وعكسه جائز اتفاقا وكذا نسخ الآحاد بها لان المظنون لا يقابل القاطع ونوقض بانه يجوز ان يكون قطعى المتن ظنى الدلالة وخبر الواحد بالعكس ثم بقى بحث بانه ان اراد بعدم النسخ عدم جوازه عقلا فهو خلاف ما فى المحصول وان اراد به عدم وقوعه فالدليل لا يدل عليه بل على الامتناع تأمل وجوزه الاقلون مستدلين بخبر الواحد فى الاستدارة وبان رسول الله عليه الصلوة والسلام يرسل الاحاد بتبليغ الاحكام مبتداة وناسخة متواترة اولا وبقوله تعالى قل لا اجد الآية فانه نسخ نهيه عن كل ذى ناب من السباع فالخبر اجد والنص اشار الى الجواب الاول بقوله فقيل وقيل مرضهما اشارة الى ان الكلام فى نفس الخبر وان الاستصحاب ليس بحجة عندنا واجيب عن الثانى بعد تسليم

نسخ وقوع التواتر والارسال بافادته القطع بالقرائن كما مر وعن الثالث
بان المعنى لا اجد الآن وتحريم حلال الاصل ليس بنسخ اتفاقا
(قوله وقيل لايجوز مطلقا) واختاره البيضاوى لان نسخ كل منهما نسخ
الآخر (قوله واما طرف الفحوى) هذا فى كونه منسوخا واما كونه ناسخا
فقال الامام فى المحصول انه متفق عليه لان دلالته ان كانت لفظية فلا كلام
لكونها حينئذ كسائر الدلالات اللفظية وان كانت عقلية فبالاولى وفيه
نظر لان الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا كالمنسوخ تأمل (قوله قلنا
التبعية فى الدلالة) فان فيهما التحريم الضرب حصل فى فهمنا لتحريم التأفيف
لان الضرب انما كان حراما لان التأفيف حرام ولولا حرمة التأفيف
لما كان الضرب حراما (قوله اذا نسخ حكم اصل القياس لايبقى حكم فرعه)
وهو المختار واذا قلنا لايبقى ففى تسميته نسخا لحكم الفرع نزاع لفظى
وقال بعضهم يبقى حكمه لان الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصلى كالفحوى
قلنا يلزم من زوال الحكمة المعتبرة فيزول الحكم مطلقا لانتفاء الحكمة (قوله
وتنصيص الصحابة) وهو فى الاصل مصدر كالصحابة بالكسر ثم نقل الى
اصحاب الرسول عليه الصلوة والسلام واذا قال صاحب التلخيص
فى خطبته وصحابته الاخيار ومن هذا ظهر خطاء ما قيل الصواب
والصحابى ﴿ مبحث المنسوخ ﴾ (قوله من الكتاب) اراد به الجنس يدل
عليه ما ذكر فى المبحث الثانى لا العهد كما توهم حتى يقال ان قوله
كالصحف تنظير لا تمثيل (قوله التلاوة والحكم) قال فخر الاسلام والنسفى
وغيرهما وذلك باحد الطرفين اما بالانساء او بموت من يحفظها من العلماء
ومثل هذا النسخ جائز فى القران فى حيوة النبى عليه الصلوة والسلام
لقوله تعالى سنقرؤك فلا تنسى الا ماشاء الله والا دخلا الاستثناء عن الفائدة
وفيه نظر لما ذكر فى تعريف النسخ ان الانساء والموت ليسا بدليل شرعى
ولهذا قال قتادة والحسن اى الا ماشاء الله ان ينسخه فتنساه فتأمل (قوله
اواحدهما) عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكر فرقة شاذة من المعتزلة
نسخ التلاوة فقط مع بقاء الحكم لانه كما لا اعتبار لوجوب الوضوء عند
سقوط الصلوة بالحيض مثلا لا اعتبار للنص عند مقبول نسخ حكمه
وبالجملة لا اعتبار للوسيلة عند فوات المقصود بالذات اونسخ الحكم

فقط مع بقاء الحكم لانه كما لا يبقى الملك الثابت بالبيع بعد انفساخه لا يبقى
الحكم بدون النص وبالجملة كما لا يثبت بلا واسطة والجواب ان القياس قياس مع
الفارق فان النص لم يكن وسيلة الى حكمه بقاء حتى يلزم عدم الاعتبار
بدونه وعدم الحكم بدون التوسل بخلاف الوضوء فانه وسيلة الى جواز
الصلوة بقاء لا العكس كما توهم بخلاف الملك فانه مسبب من البيع الذى
لايوجب بقاءه كما سيأتى فى الاستصحاب فاذا سقطت لم يعتبر الوضوء واذا
فسخ لم يبق الملك (قوله ولنا اولا جوازه) اراد ان للنظم حكمين حكم
من نفس النظم كجواز الصلوة وحكم من معناه كالوجوب وكل منهما
مقصود بنفسه فاحتمل كل بيان والوقت وفيه نوع منافات فى تعريف
النسخ ان النسخ التلاوة فقط خارج عنه (قوله ان كانت عبارة مستقلة
آه) نقل عن بعض العراقيين ان شرع ايجاب صلوة سادسة نسخ لانه
يخرج الوسطى عن كونها وسطى ويبطل وجوب المحافظة
عليها الثابت بقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وانه حكم شرعى ورده عضد الملة انه لا يبطل وجوب ما صدق عليه
انها وسطى وانما يبطل كونها وسطى وليس حكما شرعيا (قوله واختلفوا
فى غير هذين القسمين) على خمسة مذاهب الاول انه نسخ وذهب اليه علماء
الحنفية والثانى انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان غيرت
الزيادة المزيد عليها بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا
واليه ذهب القاضى عبد الجبار الرابعة ان اتحد الزيادة مع المزيد عليه ترتفع
التعدد والانفصال بينهما نسخ والا فلا واليه ذهب الغزالى الخامس
ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعى فنسخ والا فلا
وهذا هو المختار عند ابن الحاجب والاولى ان يذكر المص هذه المذاهب
فى مقام التحرير (قوله الاول بالتخيير فى اثنين) قيل معناه وجوب احدهما
لابعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم
الاصلى فلا يكون رفعا قال السيد السند هذا مم لان وجوب احدهما غير
وجوب الاخر ولاشك ان الاول مرتفع بالثانى (قوله فاندفع آه)
فيه بحث ان اندفاع قوله وذا ليس بحكم شرعى فسلم لكنه
غير محتاج اليه لانه سلم كونه حكما شرعيا وان اراد اندفاع

قوله والامتثال بفعل الاصل آه فعدم انه قاعد ظاهر والاولى ان يقول
بايجاب زائد وهو نسخ لتحريم الزيادة (قوله بل هى بيان
محض) لم يقل بل هى تخصيص اذ هو ليس بشرط والاكان
النفى مخصصا للجلد بل الشرط ان لا يكون
الزيادة نسخا وتكون بيانا
كذا قاله النسفى

الحمد لله الذى اسبغ علينا نعمه الجزيلة ❊ واعاننا بافضاله العميمة ❊ ويسرلنا
بكرمه ومدده طبع هذه الحاشية اللطيفة الدقيقة ❊ على مرآة الاصول
شرح مرقاة الوصول ❊ المنسوبة الى الفاضل الشهير الاوحدى ❊
والكامل النحرير الالمعى ❊ عبدالرزاق ابن مصطفى الانطاكى ❊ اسكن
المولى روحه فى بحبوبة الجنان واقرعينه بالحور الحسان ❊ وهو فى مطبعة
الحاج محرم افندى البوسنوى ❊ سهل المولى
جل وعلا مقاصده الدنيوى والاخروى ❊
ووافق ختام طبعها فى اواخر الربيع
الاول ❊ لسنه تسع وثمانين
ومأتين والف

مم
م